

# BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

7.

A PÁZMÁNY PÉTER TUDOMÁNYEGYETEM  
HITTUDOMÁNYI KARÁNAK TÁMOGATÁSÁVAL

KIADJA AZ

AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG

<i>Brandenstein Béla báró: A változássor kezdetének problémája</i>	1
<i>Ferenczi Zoltán: Az okság elve és a végtelen változássorozat</i>	7
<i>Petz Ádám S. J.: Egyéni és közösségi létünk végső alapja</i>	16
<i>Naszályi Emil: Történet-szemlélet a XII. században</i>	31
<i>Ervin Gábor: Gondolatok a művészet etikájához</i>	50
<i>Péterffy Gedeon: A háború</i>	61
<i>Bárd János: N. Hartmann létmódjai</i>	81
<i>Az Aquinói Szent Tamás Társaság működése</i>	89
<i>Szemle</i>	92

*Irodalom. Bevezető munkák 95. — Ismeretelmélet 100. — Metafizika 108. — Lélektan 116. — Erkölcs-, jog-, társadalombölcselet 122. — Bölcsellettörténet 130.*

*Inhaltsangabe — Résumé* ..... 136

BUDAPEST

STEPHANEUM NYOMDA

1941





## A VÁLTOZÁSSOR KEZDETÉNEK PROBLÉMÁJA.

A Bölcséleti Közlemények 5. kötetében (1939) Ferenczi Zoltán *Az okság elve és a végtelen* címen tanulmányt közöl (8—23. l.). Ebben a *Bölcséleti alapvetés* című könyvben tárgyalt változássor kérdésével is foglalkozik és kezdetnélküliségének bölcséleti lehetőségét igyekszik kimutatni, azaz kezdetét nem tartja szükségszerűen beláthatónak. Érveléseimmel foglalkozva a következőket írja: «Ebben a bizonyításban azonban két lényeges hiány, hiba van. Az egyik az, hogy az ember elméjével nézi az aktuálisan végtelennek felvett változássort és így természetesen nem haladhatunk át rajta. Azonban ha megkísérelné azt a különböztetést, amit megtett a tőszámsor és a tőszámsorozat között, akkor kitűnik, hogy lehet megelőző aktuálisan végtelen változássorozat, vagy oksorozat»... «Tüntessük el a definícióból az áttekintést, a véges elme áttekintését és próbáljuk meg a tőszámsorozat mintájára az Isten gondolatával egyszerre, minden egymásutániság levetésével definiálni az aktuálisan végtelen változássorozatot, akkor kitűnik, hogy ez is megállhat.» (101.)

Feleletem a következő: Egyrészt természetes, hogy emberi elmével nézem a változássort: egyikünk sem tehet másként. Másrészt azonban érvelésemben külön hangsúlyoztam, hogy a végtelen átmérhetőségét nem az emberi élethatárok végessége, hanem a végtelen saját természete szerint vizsgálom; hogy erre a szemléletre képes voltam, azt Ferenczi is elismeri, amikor az aktuálisan végtelen halmazokról szóló saját tételeimet állítja szembe érvelésemmel. Itt azonban elmulaszt egy döntő megkülönböztetést, amelyet mindig hangsúlyoztam: a változássor nem tekinthető szimultánnak — bár Isten egyszerre áttekintheti, de szintén mint szukcesszívet —, mert lényeges természete szerint éppen szukcesszív, egymásutániság. Ferencziből a matematikus beszél, amikor úgy véli, hogy a változássort jogosan megpróbálhatjuk minden egymásutániság levetésével definiálni: mert e metafizikai, azaz valóságtudományi kérdésnél nem definiálhatunk szabadon, hanem teljesen kötve vagyunk a valóság, ez esetben a változássor saját természetéhez, ez pedig lényegileg szukcesszív, egymásutániság. Kérdésünk nem pusztán észlelt dolog definíciójának, hanem magának a változó valóság természetének kérdése: e szerint pedig az egymásutániság nélküli változás közvetlenül önállóan mondó és így, vagyis szükségképi szukcesszivitásával, kezdetnélkülisége alighanem Ferenczi szerint is igazolható.



Ferenczi szerint «Pl. a harmincéves háború minden változásmozzanata most már egyszerre van adva és változatlan léttel jár, azaz megfelel egy egyidejű zárt halmaznak». (11. l.) Ez a példa jól illusztrálja a téves felfogást: a változás realitása szempontjából a harmincéves háború tényleges lefolyása a fontos, amelynek vége előtt nem juthatott volna a történet folyása a mai naphoz; ama háború tényleges lefolyása pedig valóban szukcesszív volt, különben nem lehetne «harmincéves». *Most már a harmincéves háború egyetlen változásmozzanata sincs valóságban adva*: ami belőle egyszerre van, az egyszerre szemlélt *történeti képe*, avagy időbeli létének *Istenben*, de nem a változó valóságban, egyszerre és változhatatlanul meglévő *örök igazsága*.

Ferenczi szerint «Itt érkeztünk el a Brandenstein-féle kezdetnélküliség lehetetlenségének bizonyításában a második hibához. A Theol. V. 208. lapon bizonyításáról azt mondja, hogy abban nyoma sincs petitio principiinek. Ha azonban az idézett helyen lévő fejtegetést bizonyításnak nevezi, akkor Somogyival (Bölcs. Közl. 1936, 31. l.) azt kell mondanunk, hogy abban petitio principii van. Brandenstein ugyanis ottani fejtegetését indirekt bizonyításnak és pedig deductio ad absurdum-nak szánta. Ebben a dedukcióban kellene lenni egy propozíció májornak és egy minornak. Ha azonban az ő fejtegetését olvassuk, akkor abban a propozíció májor csakis az a feltevés lehet, hogy a mai állapotot aktuálisan végtelen sok változásállapot előzte meg. A minor pedig csak az az állítás lehet, hogy «akkor kellett a multban olyan változásoknak lenniök, amelyek között és a mai tag között aktuálisan végtelen sok közbülső állapot foglalt helyet». Azonban ez a két feltétel tulajdonképpen azonos a végtelen természete miatt. Ugyanis minden végtelen halmazban természete szerint végtelen sok olyan végtelen halmaz van, amelyek számossága az eredetiével egyezik. Így idem per idem, vagy petitio principii forog fenn a fejtegetésben.

Már ebből látszik, hogy Brandenstein idézett fejtegetése nem kielégítő bizonyítás, de a logikai formalitástól eltekintve is észrevehetjük ezt a hiányt nála. Ugyanis ott a legfontosabb az a kiinduló feltevés, hogy a változások sorának nincs első kezdete. Mit jelent ez? Ez a feltevés csakis azt jelentheti, hogy akkor aktuálisan végtelen sok előzmény van, vagyis azok sorozatán nem lehet áthaladni. Ez tehát kiinduló feltevésének teljes tartalma. Ez a propozíció májor. És most ahelyett, hogy keresné a következtetéshez szükséges minort, egyszerűen úgy akar bizonyítani, hogy elveti az eredeti feltevést, vagyis a májort. A minorkeresés útját és következményét megmutattuk előző fejtegetésünkben. Ebből kitűnt, hogy éppen úgy nem lehetetlen a kezdetnélküli változássorozat, mint a tőszámok aktuálisan végtelen halmaza». — Ferenczi itt kissé több naívtást imputál nekem, mint amennyi indokolt. Eljárásom először is nem dedukció, hanem tipikus redukció; ha pedig valaki utólag szillogizmusba akarja foglalni, akkor így hangzik:



Aktuálisan végtelen sok tagon egymásután áthaladni nem lehet.

A kezdetnélküli változássornak máig aktuálisan végtelen sok tagon kellett volna egymásután áthaladni.

Tehát a kezdetnélküli változássor lehetetlen. Ferenczi propozíció májorja és minorja valóban azonos jelentésű. Ezeket én is kimondottan egyjelentésűnek veszem és éppen ezt fejtem ki, eszem ágában sem volt belőlük egymástól független propozíció májort és minort csinálni.

Ferenczi: «Itt azonban a feltétel szerint változatlan lényről van szó és ennek léttartama nem jelenthet időt». (17. l.) Ferenczinek jobban kell disztिंगválnia: amit állít, az csupán változhatatlan és nem változatlan lényről áll. Az idézett helyen én éppen azt akarom kimutatni, hogy végtelen hosszú változástag is lehetetlen, ezért fedem fel a benne lévő rejtett időt: az ilyen változatlan lény tehát korántsem változhatatlan, hanem éppenséggel lehetetlen, mert léttartama lehetetlen időt jelentene; ezt mutatom ki.

Ferenczi: «Ugyanis ha leszögeztük, hogy valamely állapot az első, akkor már nincs értelme a megelőző végtelen láncolat felvehetőségének.» (19. l.) Ez nyilvánvaló tévedés. Én ugyanis *esetlegesen tényleges* első állapotról beszélek, az pedig természetesen megengedi megelőző végtelen láncolat *lehetőségét* és így felvehetőségét.

Ferenczi: «A másik (hiba) pedig az, hogy itt kifejezetten a jelen világfolyamat valóban lefolyó jelenségeiről van szó. Ez pedig Brandenstein szerint nem lehet végtelen sorozat és így értelmetlen a végtelen lehetőségre való hivatkozás». (19. l.) Én éppen a *feltevésből adódó lehetőséget* állítom szembe az *igazolt lehetetlenséggel* és ezen az alapon elvetem a feltevést, mint ellentmondót. Úgy gondolom, hogy ennek nagyon is van értelme: ezért nem egészen ildomos, hogy Ferenczi olyan egyszerűen értelmetlennek nevezi hivatkozásomat; azt hiszem, hogy nem én vagyok az, aki ezen a ponton nem gondolta végig, amit mond.

Ferenczi: «Végül pedig arról van szó, hogy a szerinte véges számú jelenig lefolyt állapotok valamelyike lehetne első és ebből azt következteti, hogy annak ténylegesült állapotában nem lehet mulandó oka. Pedig csak annyit mondhat, hogy ha első volna, akkor nem volna mulandó oka. Ugyanis a lehetőségből a valóságra nem lehet következtetni». (19. l.) Úgy igenis következtethetünk, hogy az, ami a pusztta lehetőség tekintetében is lehetetlen, a valóságban is az: ha tehát a lehető első állapotnak *nem lehet* mulandó oka, akkor ugyane lehető első, de esetleg tizedik állapotnak, mint esetleges tizedik, de még mindig lehető elsőnek sem lehet mulandó oka, mert esetleges tizedik sorhelye nem ronthatja le a tiszta lehetőségében rejlő szükségszerű, ilyen értelemben lényeges tulajdonságait.

Ferenczi: «III. kérdésünkre tehát azt kell felelnünk, hogy az ok és okozat nagysági viszonya lehet véges és végtelen is. Ez a viszony a létgazdagság, vagyis a megvalósult vagy létező léttartalom mennyiségi vonatkozásaiban keresendő: léttartam, léterő, vagy létesítő erő. Ezzel



szemben a Brandenstein-féle okságelv szerint az ok mindig végtelenszer nagyobb hatásánál és pedig úgy, hogy az ok maga vagy aktuálisan, vagy legalább is potenciálisan végtelen. Erre vonatkozó érvelése azonban szintén logikailag hibás, ha el is fogadjuk alaptételét: bármely változó valóságnak csakis olyan oka lehet, amely hatásának létrejövetelekor sem egészen, sem részben nem szűnik meg. Idézem az idevágó két részt: «Ez pedig csakis olyan ok lehet, amely hatásánál mind léttartamában, mind léttartalmában végtelenül gazdagabb, mert csak így nem múlik el sem részben, sem egészben hatásának létrejövetelekor» (Bölcs. alapv. 219. l.) «Megállapítható, hogy véges tartamú és tartalmú hatásnak legalább is potenciálisan végtelen tartamú és tartalmú, azaz tartalmilag kimeríthetetlen és tartam dolgában elmúlhatatlan okának kell lennie, de ez elegendő, mert a kimeríthetetlen és elmúlhatatlan, potenciálisan végtelen valóságnak véges hatás létrejövetelével sem egészen, sem részben nem kell megszűnnie, nem kell megfogyatkoznia, hiszen létreje és léttartama a véges hatáséhoz képest minden meghatározható véges arányon túl van; az ilyen ok a véges hatásnál valóban végtelenül gazdagabb.» (Bölcs. alapv. 220. l.)

Ez az idézett részlet a bizonyítása annak, hogy az oknak végtelenszer nagyobbak kell lennie hatásánál. Ebben a lényeges mozzanat az, hogy így nem merülhet ki az ok a hatás létesítésével. Ez pedig tulajdonképpen hallgatólagos felvétele annak, hogy az okból valami átmegy hatásába. Már pedig éppen a Brandenstein-féle főtétele szerint az ok transzcendenciája ezt kizárja és így semmi alapja sem lehet annak, hogy az okot végtelenszer nagyobbak vegye fel a hatásánál. Sőt tovább mehetünk és megállapíthatjuk, hogy az a tétel, mely szerint az ok hatásának létesítésekor nem fogyatkozhatik, egyáltalában nem követeli az oknak végtelenségét. Ugyanis az, hogy valamit teljes oknak mondassunk, csak azt tételezi fel, hogy a kérdéses okviszonyban, abban a mozzanatban, amely az illető hatás létesítése, az ok ne szoruljon más ok beavatkozására, hanem teljes mivoltának megfelelően és ennek sérelme nélkül működjék. Nem lehetetlen, hogy ezt véges ok is művelheti. (20. l.) — Ez a rész már az okságra vonatkozik, itt tehát csak érintem. Nem a Ferenczitől felvett rész a bizonyítás, hanem a következő: Semmitől semmi nem lesz. Még ha az ok maga nem megy is át hatásába, legalább erejének meg kellene fogyatkoznia, ha véges erővel véges hatást létesít. Mivel ez a lehetetlennek kimutatott kezdetnélküli ok- és változássor *lehetőségére* vezetne, lehetetlen, hogy az ok részben is megszűnjék, azaz létrejében megfogyatkozzék hatásának létesítésével. Ez pedig csakis végtelenül-gazdagabb létrejű oknál lehetséges, ennek tehát véges hatás esetében legalább is potenciálisan végtelen létűnek és létrejűnek kell lennie.<sup>1</sup>

Báró Brandenstein Béla.

<sup>1</sup> Ferenczi Zoltán alább következő fejtegetéseiben új szempontok is merülnek fel: ezekre kell itt röviden kitérnem. A 11-ik lapon ezt mondja:



«Igy első kérdésünk természetzerűleg az lesz, hogy a Brandenstein-féle változási alaptétel vajjon melyik létrendű változássorozatra vonatkozik. Ennek a kérdésnek eldöntésére idézzük az idevonatkozó szöveget. „Van-e az egész változássornak, minden változásnak, egy legelső kezdete, avagy nincs ilyen? Ebben a tekintetben három elgondolható eset lehetséges. Vagy minden változásnak szükségképen van egy legelső kezdete, kezdetnélkülisége tehát lehetetlen; vagy a változások sorának szükségképen nincs első kezdete, tehát első kezdete lehetetlen; vagy lehetséges az is, hogy van első kezdete, de az is, hogy nincs. Nyilvánvaló, hogy filozófiai úton legfeljebb az első két eset valamelyike igazolható; a harmadik esetben rejlő alternatíva ugyanis, amely az első kezdetre vonatkozó mindkét ellenkező állítást egyaránt lehetőnek minősíti, legfeljebb történelmi vagy más tapasztalati úton volna eldönthető.” (Theologia V. 206—207.) Az utolsó mondatból nyilvánvaló, hogy Brandenstein csakis a tapasztalati lét rendjébe tartozó változásokat vizsgálhatja, így tehát alaptétele is csak a tapasztalati létrendbe tartozó változásokról állíthatja a szükségszerű első kezdetet. Tehát Brandensteinnél metabasis eis allo genos az, mikor alaptételét a lehetséges változásokra is alkalmazza és helyteleníti Schütz megállapítását, hogy nem lehetetlen az örök változékonny teremtmény. (Theol. V. 204. lap.) Ugyanis a lehetséges változássorozat csakis az eszmei létrendbe tartozik. Ha tehát a tapasztalati létrendbe tartozó változássorozat nem lehet végtelen, abból nem következik, hogy az eszmei létrendbe tartozó változássorozat sem lehet végtelen. Más szóval, ha kitűnik, hogy a Föld forgásainak számossága nem lehet végtelen, akkor ebből még nem következik, hogy nem lehet az eszmei létrendben egy végtelen változássorozat. — Utolsó mondatom, amelyre e szöveg hivatkozik, nem engedi meg az abból levont következtetést: hiszen éppen azt mondja, hogy a harmadik alternatíva, hogy t. i. a változássor kezdete és kezdetnélkülisége egyaránt lehetséges, nem vezet filozófiai döntésre, mert filozófiai úton nem, legfeljebb tapasztalatilag dönthető el, hogy ilyen esetben volt-e a változássornak tényleges kezdete, avagy nem. Ámde az első két eset, hogy t. i. lehetetlen a változássor kezdete, avagy lehetetlen kezdetnélkülisége, *filozófiai úton* eldönthető. A döntés valóban a kezdetnélküliség lehetetlenségét, mert önellentmondóságát adja. Ez minden lehető változássorra vonatkozik és természetesen Isten sem teremthet belső lényege szerint önellentmondó változássort, amint hogy nem teheti  $2 \times 2 = 5$ -tel egyenlővé; vagyis minden lehető, akár «tapasztalati», akár «metafizikai» változássor szükségképen kezdődik. Az ú. n. eszmei létrendben lévő változássor Ferenczi saját állítása szerint sem időbeli, nem mozgó, azaz nem változó: ez nem is változássor, hanem annak egy időtlen, álló ösmintája, amely természetesen lehet aktuálisan végtelen sorozat, amint a *Bölcséleti Alapvetésben* és a *Végtelen halmazok problémájáról* c. tanulmányomban kifejtem. Ez a sorozat azonban semmiképen sem teszi lehetővé a lényegileg önellentmondó kezdetnélküli változássor megteremtését bármely valóban változó világban.

Továbbá Ferenczi azt mondja (a 12-ik lapon): «Ugyanis fenntartjuk idézett dolgozatunkban közölt megállapításunkat is, hogy a Brandenstein-féle bizonyítás hibás és azonfelül nyomósítással egy újabb hibamegállapítást is leszögezünk. Idézem a kérdéses mondatot: „Mától visszahaladva aktuálisan végtelen sok tagon nem lehet keresztül menni; és pedig nem a mi fogyatékosságunk, hanem magának az aktuálisan végtelen hosszú sornak tagonként való áthaladhatatlansága miatt”. (Theol. V. 207. 1.) Itt Brandenstein nyilvánvalóan valami belső kritériumra utal, vagyis olyanra, amely magában a változássorozatban van adva függetlenül attól, hogy az ember vizsgálja-e vagy szemléli-e legalább is eszmeileg a kérdéses sorozatokat. Azonban ha tovább vizsgáljuk bizonyítását, ezt a változássorokban rejlő belső adottságot nem



találjuk meg fejtegetéseiben. Sőt ellenkezőleg, beletéved gondolatmenete abba, amit maga is elítél, vagyis végül mégis csak az emberi elme fogyatékoságával bizonyít. Ugyanis bizonyításának főérve az, hogy a változássor nem haladhat át végtelen sok tagon. Vagyis, ha a mai állapotot aktuálisan végtelen sok tag előzte volna meg, akkor a mai állapot nem következhetett volna be. Arról azonban sehol sem olvasunk a bizonyításban, hogy miért nem haladhatott át a változás a mai állapotot megelőző esetleges végtelen lánclaton. Ugyanis mindig csak a külső kritériumra való utalás szerepel nála, vagyis mindig csak azzal bizonyít, hogy az eggyel-eggyel való növeléssel nem számlálhatunk aktuálisan végtelenig. Ezt ugyan nem így mondja, hanem úgy, hogy a számsor egymásután nem haladhat át aktuálisan végtelen sok tagon. Ez az áthaladás azonban lényegében mégis csak az emberi elme számláló eljárását jelenti, mert a számsor eszmei létű, abban tehát haladás nincs, úgyhogy ami benne haladásnak látszik, azt az emberi elme diszkurzív számláló művelete végzi. Tehát hiába fejezi ki magát Brandenstein úgy, hogy a számsor nem haladhat át aktuálisan végtelen sok tagon, ez a kifejezés mégiscsak azt jelenti, hogy az emberi elme tökéletlen számláló eljárása miatt nem jutunk át az aktuálisan végtelen sok tagon. Úgyhogy, bár alanynak az áthaladásról írt mondatban a változássort teszi meg, mégis a burkolt alany a számláló emberi elme. Ennélfogva saját megállapítása szerint a bizonyítás hiányos, vagyis nem bizonyítás.» — Természetes, hogy a változássorban van tárgyi kritérium a végtelen sok tagon egymásután való áthaladás lehetetlenségére: a *változássorban* a megelőző tag a következőnek közvetlen és minden továbbiak közvetett *lételőfeltétele* — nem létesítő oka! — mert a megelőző tagok elmúlása nélkül a következők az *illető változássorban* nem jöhetnek létre. Végtelen sok előfeltevésen keresztül azonban nem terjedhet meghatározás, ezt *jelenti* tételünk; ezt az elvet Aristoteles és a skolaszтика is ismeri, csupán arra kell — részben újként — rámutatni, hogy a *változássorban* a megelőző tag valóban lételőfeltétele a következőnek és minden korábbi minden későbbinek egymásután. A változássor tagjainak ez a tárgyi meghatározottsága semmiképen sem külső, azaz alanyi kritérium. Ilyen «létrendi hibákat» tehát nem követek el: ez valóban feltűnő volna, amikor éppen én különböztetem meg Ferenczi szerint igen szabatosan a szukcesszív jellegű sortól a szimultán sorozatot.

A végtelen halmazok számosságviszonyára vonatkozólag itt csupán «A végtelen halmazok problémájáról» c. tanulmányomra utalok; ott minden felvilágosítás megtalálható erről az itteni kérdésünk magvától különböző problémáról.

Ferenczi alábbi tanulmányának utolsó két mondatára azt kell megjegyeznem, hogy itt nem az elméletek esetleges lelki motivumai, hanem csakis igazságuk foroghat szóban: az igazsághoz pedig semmiféle motivum nem tesz hozzá és abból nem vesz el semmit.

Összefoglalva: Mindenféle lehető változás szükségszerű kezdetét és kezdetnélküliségének önellentmondóságát a mondottak alapján — amelyek a *Bölcséleti Alapvetésben* kifejtettektől lényegileg sehol el nem térnek — teljesen igazoltnak tekintem és mindenben fenntartom; az erre vonatkozó további vitát a magam részéről egyelőre lezárom.



## AZ OKSÁG ELVE ÉS A VÉGTELEN VÁLTOZÁSSOROZAT.

A «Bölcséleti Közlemények» 1939. évi kötetében «Az okság elve és a végtelen» című értekezésemben foglalkoztam Brandenstein Bélának a «Bölcséleti Alapvetés» c. művében (Bpest, 1935, 204—225 ll.) és «Az okság elvéről» c. művében (Theologia, 1938. V. évf., 206—214 ll.) az okság elvéről kifejtett elméletével. A Brandenstein-féle oksági elméletnek alaptétele a végtelen változás-sorozatra vonatkozik. E tétel szerint a változások végtelen sora illetőleg sorozata lehetetlen. Ezzel az egyszerű tétellel építi fel egész oksági elméletét, úgyhogy e tétellel áll vagy bukik az elmélet. Idézett értekezésemben rámutattam az alaptétel bizonyításának hibás voltára, úgyhogy az nem fogadható el bebizonyított-nak. Dolgozatomban azt is megmutattam, hogy lehetséges a változások végtelen sorozata. Brandenstein Béla az Aquinói Szent Tamás Társaság 1940. évi februári és áprilisi ülésén kifogásoló észrevételeket tett dolgozatom megállapításaival szemben,<sup>1</sup> újból megismételte és fenntartotta elméletét úgy, amint azt az idézett helyeken kifejtette. Jelen dolgozatom célja, hogy részben az idézett gyűléseken megtörtént felszólalásaimat írásban összefoglaljam, részben pedig közöljem azokat az észrevételeimet, amelyeket az idézett utolsó ülésen az idő előrehaladottsága miatt nem nyilváníthattam.

Az egész vita lényegében a *változás* körül forog. Célszerű lesz tehát először tisztázni, hogy miféle változásról van szó. A létrendek szempontjából tekintjük a változások fajait. E szerint lehet a tapasztalati létrendbe és az eszmei létrendbe tartozó változás. A tapasztalati létrendbe tartozó változás pl. a Föld forgása. Az eszmei létrendbe tartozik pl. Achilles és a teknős versenyfutása.

Ennek a felosztásnak megértésére körvonalazzuk a tapasztalati és eszmei létrendiséget. (L. Schütz : A Bölcsélet elemei. Második átdolgozott kiadás. 244—252. és 279—295. lapokon.) A változás jelensége igen alkalmas az eszmei és tapasztalati létrend szemléltetésére, különbségének és lényegének megpillantására. Ez látszólag ellenmond annak a ténynek, hogy a változás a tapasztalati létnek egyetemes határozmánya.

<sup>1</sup> Ezek az észrevételek olvashatók a Bölcséleti Közlemények jelen kötetében Bárány Brandenstein Béla cikkében; A változássor kezdetének problémája.



A változás annyira tapasztalati dolog, hogy az eszmei létű időtlen fogalmakkal szabatos meghatározása eddig még senkinek sem sikerült. Jellemezhetjük azzal, hogy átmenet valamiből valamibe, úgy-hogy e jelenségben van valami mássá-válás, de van valami ugyanannak-maradás is. A változásban levő dolog egyik állapota mindig előbb van, mint a másik, úgyhogy bizonyos időbeli különbséget mutató metszetekre analizálhatjuk a változás folyamatát. Ezekből a metszetekből azonban nem tudjuk összerakni a folyamatot. Itt az összerakás nehézsége kettős. Az egyik nehézség az, hogy az egyes metszetek csak az eszmei létrendben vannak és azoknak a tapasztalati létrendben való megjelenéséhez hiányzik teremtető képességünk. A másik nehézség pedig a végtelen vagy véges számosságú halmazok szimultán szemléletében rejlik. Ennek megértésére matematikai példát veszünk, amit annál inkább is megtehetünk, mivel az említett változás metszetei is csak eszmei létűek épűgy, mint a matematikai tárgyak. A végtelen sorok elméletének elemeiből ismeretes, hogy  $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ , vagyis az egység végtelen sok részből tevődik össze. Ezt a matematikai szintézist igazolja a határértékszámítás. Azonban a felírt egyenlőség nem merőben szintézis. A matematikában merőben szintetikus jellegű az előbbi egyenlőség, mert ott csak azt jelenti, hogy a jobboldalon felírt sor részletösszegeinek határértéke az 1. Azonban metafizikai szempontból csak akkor mondhatjuk helyesnek az előbbi egyenlőséget, ha mindkét oldala egy egészet jelent. Vagyis a matematika az analízis és szintézis szemüvegén át nézi az előbbi egyenletet. A metafizika pedig még egy harmadik szemüveget is használ: a holotézis szemüvegét. (V. ö. Schütz: I. m. 157. lap). A holotézis módszerével könnyű észrevenni, hogy az előbbi egyenlőség jobboldala is 1-et jelent, úgyhogy az másképen is bontható részekre. Tehát ebben a holotézis vezette szemléletben a jobboldali részek elvesztik jelentőségüket. Éppen így lehetne a jobboldalon ez is:  $\frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{6}$ , mert ez az összeg is egy. Ebben a holotézisben új színben tűnik fel a részek összege mint egész és az egésznek kijáró gazdag változatú részekre bonthatónak mutatkozik az egyenlet jobboldali összege. Ez a holotézis erőltetettnek tűnik fel a véges halmazok összefogásában, de már sokkal inkább új mozzanatnak mutatja magát a végtelen sok tagú összegekben. A véges számú tag összefogása a holotézisben úgy tűnik fel előttünk, mintha szimultán, vagyis egyidejű összefogással fogná fel az ember a részekből az egészet. Azonban tévedés volna így gondolni az emberi megismerést, mert az részről-részre, tagról-tagra bonyolódik le; legfeljebb a végeredményt egyszerre fejzhetjük ki, de annak tartalmáról csak lépésről-lépésre szerzünk meggyőződést. Úgyhogy a véges számú tagnak összefogása elménkben nem szimultán művelet. Végtelen sok tagnak szimultán összefogása meg egyenesen az aktuálisan végtelen halmaz létrendi problémájához vezet. Ez úgy értendő, hogy a tapasztalati létrendben adott véges halmazok, pl. egy



kosár alma számossága a metafizikai létrendben létezik, viszont a neki megfelelő szám mint ilyen, az eszmei létrendbe is tartozik. Végtelen halmaz nem lévén a tapasztalati létrendben, tehát számossága sincs a metafizikai létrendben. Ellenben az eszmei létrendben lehetséges a végtelen halmaz, pl. a természetes számok halmaza és így lehetséges az eszmei létrendben aktuálisan végtelen halmaz is.

Tehát a holotézis szemüvegén nézve az  $1 = \frac{1}{2} + \frac{1}{4} \dots$  egyenlőséget, annak jobboldalán levő összeg egy lehetséges eszmei létrendű aktuálisan végtelen halmaz tagjainak szimultán összefogását jelenti. Ez a szimultán összefogás az emberi elmével csak definitive hajtható végre, csak mondhatjuk azt, hogy a jobboldali összes törtek összege, azonban ezt az aktuálisan végtelen halmazt felfogni az emberi elme képtelen. Ebben a példában tehát egyszerűen látható a holotézisnek különleges szerepe.

Az eddigi gondolatmenet világosan mutatja, hogy bár az emberi elme nem foghatja össze az aktuálisan végtelen halmazt másként, mint definitive, de az ilyen halmaz mégis lehetséges az eszmei létrendben, mert nincs benne ellenmondás. Így kell, hogy az eszmei létrendben az Isten számára ez a szimultán összefogás adott legyen, ami pedig azt jelenti, hogy az Isten végtelen halmazt is valósíthatna a tapasztalati létrendben is. Természetesen arról sejtelmünk sem lehet, hogy az miképpen mutatkoznék az emberi megismerés számára. Ugyanis, ha látnánk ennek a megismerésnek vagy megmutatkozásnak a módját, akkor reánk nézve is lehetségessé válnék a tapasztalati létrendű végtelen halmaz előállítása.

Amint láthatja Isten az említett egyszerű végtelen halmazokat szimultán összefogásban, épenúgy láthatja az összetettebbeket is. Vegyük pl. a racionális számok halmazát, amelyek az úgynevezett számegyenesen mindenütt sűrűen helyezkednek el; vagy tekintsük ennek a számegyenesnek egy tetszésszerű kontinuumát, vagy akár a számsíknak egy tetszésszerű kétdimenziós kontinuumát stb. Mindezeket a halmazokat Isten szimultán összefogásban ismeri, úgyhogy az Isten számára lehetségesnek kell tartanunk bármilyen fajta eszmei létű halmaznak más létrendben, így pl. a tapasztalati létrendben való megjelenítését. Ezek az említett eszmei létű halmazok mind időtlenek. Bennük van kölcsönös elrendeződöttség, de időbeli eltérés köztük nincs, sőt egyáltalában az időbeliség nem jellemzőjük.

Ily módon időtlen eszmei létű metszetekre analizálhatjuk az összes tapasztalati létű változásfolyamatokat, úgyhogy pl. egy tetszésszerű időfolyamatot mintázó változásfolyamat ilyen metszetekre analizálva a kontinuum számosságát mutató eszmei létű metszetek halmazára bomlik. Az eszmei létrendbe tartozó változásfolyamat tehát a kérdéses változásnak fázisaiból, metszeteiből álló, a kontinuum számosságát mutató halmaz. Ez a halmaz időtlen, hiányzik belőle éppen az,



ami a tapasztalati változásfolyamatot éppen változássá teszi, hiányzik belőle éppen az, amit nem lehet definícióba foglalni a változásból. Azonban, ha ezt az élettelen eszmei halmazt az Isten teremtő ereje megfogja, akkor kihelyeződik a tapasztalati létbe és lesz belőle igazi változás. És ilyen módon kell elképzelni az Isten világlátását is. Isten változhatatlan, úgyhogy az Ő világismerete csakis valami időtlen örök mozzanatban nyilvánulhat, úgy mondhatjuk, hogy holotetikus szemléletben. Az Isten világismeretében tehát a világ változásfolyamatai is álló, vagyis időtlen eszmei létű fázisok halmazainak szimultán összefogásában, holotetikus szemléletben nyilvánulnak. Ezek az időtlen vagy egyidejű halmazok öröktől fogva adva vannak az Istentől és e világ tapasztalati létű folyamatai azoknak megfelelően az örök isteni akarattól teremtetnek. Így ezen örök isteni akarattól megfelelően aktualizálódott eszmei változásfolyamatok a záloga annak, hogy az örök változatlan Isten a változó világot láthatja, teremtheti és fönntarthatja az isteni változatlanság csorbítása nélkül.

A tapasztalati lét egy-egy változásfolyamatának az eszmei létrendben egy végtelen fázishalmaz felel meg. Több változásfolyamatnak pedig több ilyen végtelen halmaz. Az egymásba kapcsolódó változásfolyamatoknak több ilyen összefüggő végtelen halmaz felel meg. Úgyhogy az eszmei létrendben ilyen végtelen halmazok összefogása kiterjedhet végtelen sok végtelen halmazra is, amint az a közönséges matematikai végtelen halmazok példája szerint is valósulhat. E szerint az eszmei létrendben, ahol a tapasztalati változásfolyamatokat változatlan végtelen fázishalmazok helyettesítik, semmi lehetetlenség sincs abban, hogy végtelen számú egymásba kapcsolódó ilyen végtelen fázishalmaz legyen. Tehát amint az Isten megteheti, hogy egy-egy eszmei létű végtelen fázishalmazt a tapasztalati létrend egy-egy változásfolyamatává aktualizál, épenúgy megteheti azt, hogy az eszmei létrendben egymásba kapcsolódó végtelen sok végtelen fázishalmazt a tapasztalati létrendben végtelen változásfolyamattá aktualizáljon. Természetesen ezek az aktualizálható végtelen változásfolyamatok nem lehetnek azonosak a jelen tapasztalati világ folyamataival, hanem számunkra ismeretlen lehetséges folyamatok azok. Ha látnánk a kapcsolatot ezen lehetséges folyamatok és az eszmei létrendben lévő végtelen fázishalmazok között, akkor számunkra is külső lehetőséget nyernének azok. Így azonban csak annyi bizonyos, hogy az Isten számára nem lehetetlen egy olyan tapasztalati világ teremtése, amelyben végtelen sok tagú változássorozat is lehetséges. És pedig azért, mert öröktől fogva fennáll az eszmei létrend világa, abban a tapasztalati létrend változásainak megfelelő valók kapcsolata, és lehetséges benne az ilyen kapcsolatok végtelen halmaza is.

Ezek a fejtegetések szolgálnak idézett cikkem egyes kitételeinek magyarázatául. Ilyen helyek pl. «próbáljuk meg... minden egymásutániság levetésével definiálni az aktuálisan végtelen változássorozatot...»



(Bölcs. Közl. 1939. 10. 1.), vagy másutt: «a változások sorozatában is érvényesülő egyidejűség...». Ezek az idézett helyek mind az eszmei létrendbe tartozó fentebb fejtegetett végtelen fázishalmazokra vonatkoznak, amelyek ebben a létrendben lévén időtlenek és így bennük egymásután nincs, amit kifejezhetünk azzal, hogy egyidejűség, vagyis szimultán, helyesebben holotetikus kapcsolat jellemzi azokat. Ezeket az eszmei létű fázishalmazokat nevezhetjük röviden eszmei változásfolyamatoknak. Bennük az időbeliség nem játszik szerepet, hanem az időbeliséget a holotetikus kapcsolat helyettesíti. Természetesen ezek most nem rendetlen halmazok, hanem az örök cél-ok kapcsolja őket össze egy egésszé. Idézett cikkemben ezeket az eszmei változássorozatokat definícióval származtattam, és ezek a definíciók teljesen megfelelnek az eszmei létrendbe való tartozásnak.

Igy tehát tisztázódott, hogy a lét szempontjából megkülönböztethetünk eszmei és tapasztalati létű változássorozatokat. E kétfajta változássorozat éles különbséget mutat, mert az egyikből éppen az hiányzik, amiről felismerjük a tapasztalati változásokat. De éppen ez a különbség igazít el abban, hogy helyesen ítéljünk a lehetőségről és a tapasztalati valóságról, mivel a lehetőségek az eszmei létrendbe, a tapasztalati valóságok pedig a tapasztalati létrendbe tartoznak.

Igy első kérdésünk természetszerűleg az lesz, hogy a Brandenstein-féle változási alaptétel vajon melyik létrendű változássorozatra vonatkozik. Ennek a kérdésnek eldöntésére idézzük az idevonatkozó szöveget: «Van-e az egész változássornak, minden változásnak, egy legelső kezdete, avagy nincs ilyen? Ebben a tekintetben három elgondolható eset lehetséges. Vagy minden változásnak szükségképen van egy legelső kezdete, kezdetnélkülisége tehát lehetetlen; vagy a változások sorának szükségképen nincs első kezdete, tehát első kezdete lehetetlen; vagy lehetséges az is, hogy van első kezdete, de az is, hogy nincs. Nyilvánvaló, hogy filozófiai úton legfeljebb az első két eset valamelyike igazolható; a harmadik esetben rejlik alternatíva ugyanis, amely az első kezdetre vonatkozó mindkét ellenkező állítást egyaránt lehetőnek minősíti, legfeljebb történelmi vagy más tapasztalati úton volna eldönthető» (Theologia V. 206—207. 1.). Az utolsó mondatból nyilvánvaló, hogy Brandenstein csakis a tapasztalati lét rendjébe tartozó változásokat vizsgálhatja, így tehát alaptétele is csak a tapasztalati létrendbe tartozó változásokról állíthatja a szükségszerű első kezdetet. Tehát Brandesteinnél metabasis eis allo genos az, mikor alaptételét a lehetséges változásokra is alkalmazza és helyteleníti Schütz megállapítását, hogy nem lehetetlen az örök változékonny teremtmény (Theol. V. 204. 1.). Ugyanis a lehetséges változássorozat csakis az eszmei létrendbe tartozik. Ha tehát a tapasztalati létrendbe tartozó változássorozat nem lehet végtelen, ebből nem következik, hogy az eszmei létrendbe tartozó változássorozat sem lehet végtelen. Más szóval, ha kitűnik, hogy a Föld forgásainak számossága



nem lehet végtelen, akkor ebből még nem következik, hogy nem lehet az eszmei létrendben egy végtelen változássorozat.

Miután már tisztáztuk, hogy vannak eszmei és tapasztalati létrendbe tartozó változások, megállapíthatjuk a Brandenstein-féle alapítélet érvényességét vagy érvénytelenségét. Kijelenthetjük, hogy az érvényes a tapasztalati létű változásokra, vagyis ebben a tapasztalati világban a változások számossága véges. Ezen kijelentésünknek érvényessége azonban nem a Brandensteintől közzét és fentebb említett bizonyításból fakad. Ugyanis fenntartjuk idézett dolgozatunkban közzét megállapításunkat is, hogy a Brandenstein-féle bizonyítás hibás, és azonfelül nyomósítástul egy újabb hibamegállapítást is leszögezünk. Idézem a kérdéses mondatot: «Mától visszahaladva aktuálisan végtelen sok tagon nem lehet keresztülmenni; és pedig nem a mi fogyatékoságunk, hanem magának az aktuálisan végtelen hosszú sornak tagonként való áthaladhatatlansága miatt» (Theol. V. 207. l.). Itt Brandenstein nyilvánvalóan valami belső kritériumra utal, vagyis olyanra, amely magában a változássorozatban van adva függetlenül attól, hogy az ember vizsgálja-e vagy szemléli-e legalább is eszmeileg a kérdéses sorozatokat. Azonban ha tovább vizsgáljuk bizonyítását, ezt a változássorokban rejlő belső adottságot nem találjuk meg fejtegetéseiben. Sőt ellenkezőleg, bele téved gondolatmenete abba, amit maga is elítél, vagyis végül mégiscsak az emberi elme fogyatékoságával bizonyít. Ugyanis bizonyításának főérve az, hogy a változássor nem haladhat át végtelen sok tagon. Vagyis, ha a mai állapotot aktuálisan végtelen sok tag előzte volna meg, akkor a mai állapot nem következhetett volna be. Arról azonban sehol sem olvasunk a bizonyításban, hogy miért nem haladhatott át a változás a mai állapotot megelőző esetleges végtelen láncolaton. Ugyanis mindig csak a külső kritériumra való utalás szerepel nála, vagyis mindig csak azzal bizonyít, hogy az eggyel-eggyel való növeléssel nem számlálhatunk aktuálisan végtelenig. Ezt ugyan nem így mondja, hanem úgy, hogy a számsor egymásután nem haladhat át aktuálisan végtelen sok tagon. Ez az áthaladás azonban lényegében mégis csak az emberi elme számláló eljárását jelenti, mert a számsor eszmei létű, abban tehát haladás nincs, úgyhogy ami benne haladásnak látszik, azt az emberi elme diszkurzív számláló művelete végzi. Tehát hiába fejezi ki magát Brandenstein úgy, hogy a számsor nem haladhat át aktuálisan végtelen sok tagon, ez a kifejezés mégiscsak azt jelenti, hogy az emberi elme tökéletlen számláló eljárása miatt nem jutunk át az aktuálisan végtelen sok tagon. Úgyhogy bár alanynak az áthaladásról írt mondataiban a változássort teszi meg, mégis a burkolt alany a számláló emberi elme. Ennélfogva saját megállapítása szerint a bizonyítás hiányos, vagyis nem bizonyítás.

Ebben a Brandenstein-féle bizonyításban is az okozza a hibát, hogy nem különböztet létrendek között. Más az eszmei valóság és más a



tapasztalati valóság. Nála ez a két létrend összezavarodik. Az eszmei létrendbe tartozó számlálási halmazokba belekeveri a tapasztalati létrendbe tartozó emberi gondolkodásfolyamatot. A létrendek közötti éles különböztetések elhanyagolása mindig metabasis-ba viszi a kutatást. Ennek a metabasisnak nála egy mélyebb okát is felemlíthetjük a végtelen változássorozatokkal kapcsolatban. Ennek az oknak felderítése végett úgy fogalmazhatjuk a szóbanforgó metabasist, hogy az az időtlen aktuálisan végtelen halmazokat összekeveri az idővel kapcsolatos potenciálisan végtelen halmazokkal. Ugyanis a potenciálisan végtelen halmaz lényegében nem egyszerű számhalmaz, hanem egy művelethalmaz és pedig gondolatműveleti halmaz, és így a gondolatműveletek idejével kapcsolatos halmaz. Ezt megvizsgáljuk a természetes számok halmazával. Megállapítjuk a különbséget a természetes számok potenciális és aktuális végtelen halmaza között. A természetes számok aktuálisan végtelen halmazában egyszerre időtlenül adva vannak az összes tőszámok. Ennek az aktuálisan végtelen halmaznak megfelelő természetes potenciálisan végtelen halmazt úgy kapjuk, hogy kiválasztunk az előbbi halmazból egyet és azt elnevezzük elsőnek, azután egy másodikat veszünk és így tovább kimeríthetetlennek találjuk a halmazt. Ez a számlálási művelet adja a potenciálisan végtelen halmazt. Úgyhogy a számlálási gondolatművelet a lényege a potenciálisan végtelen halmaznak, vagyis a számlálási művelet befejezhetetlensége adja a természetes potenciálisan végtelen halmazt. Nem az teszi potenciálisan végtelenné ezt a halmazt, hogy rendezett, vagyis a jobbszomszéd mindig eggyel nagyobb a bal-szomszédnál. Ez a rendezettség meglehet az aktuálisan végtelen halmazban is, mert azt is úgy vehetjük, hogy benne egyidőben egymásmellettségben vannak rendezve a tagok. Úgyhogy az aktuálisan végtelen eszmei halmaz és a potenciálisan végtelen halmaz között az a lényeges különbség, hogy ez az utóbbi az előbbinek számlálási gondolatműveleti halmaza.

Itt létrendi különbség áll fenn. A potenciálisan végtelen halmazban csak elért számok, tehát véges számok vannak és ezeknek eszmei létük mellett metafizikai létük is van, mert lehetnek tapasztalati létű halmazok számosságai is. A potenciális végtelen halmazt tehát a kimeríthetetlen egymásutániség, az aktuálisan végtelen halmazt pedig a kimeríthetetlen egymásmellettség jellemzi. Itt mind a két kimeríthetetlenség az emberi tökéletlenségben rejlik. Az aktuálisan végtelen halmaz az ember számára kimeríthetetlen, vagyis külsőleg kimeríthetetlen, *de önmagában vagyis belsőleg nem, mert benne megvannak egyszerre az összes számok.* Viszont a potenciálisan végtelen halmazt éppen a kimerítési próbálkozás jellemzi és ilyen értelemben mondjuk, hogy az bizonyos fokig a valóban lefolyó gondolatművelettel lévén kapcsolatos, a tapasztalati létrendbe torkollik. Ezek szerint a Brandenstein-féle bizonyításban a fő hiba onnan ered, hogy az aktuálisan végtelen változáshalmazt a



potenciálisan végtelen halmazok mintájára képzelet el. Ez a hiba annál feltűnőbb nála, mivel (Bölcs. Alapvetés, 172. old.) éppen ő különbözteti meg igen szabatosan a szukcesszív jellegű sortól a szimultán sorozatot.

A végtelenre vonatkozó egyik alapvető tévedése is szerepet játszik a végtelen változássorozatra vonatkozó elméletében. Ugyanis Brandenstein szerint a végtelen halmazoknak nincs meg az a jellemző tulajdonságuk, hogy a részhalmaz számossága megegyezhetik az egész halmazéval, vagyis nála nem áll fenn a végtelen halmazok egyszerűsége. Ezt a teljes tőzszámsorozattal és a páros- vagy páratlanszámok halmazával kapcsolatban állapítja meg (Bölcs. Alapv. 180. old.). Erről megmutattam (Bölcs. Közl. 1938. 19. l.), hogy téves megállapítás. Mivel a végtelen halmazok egyszerűsége a metafizikai kulcstétel (l. Bölcs. Közl. 1940. 83. l.) a tapasztalati változássorozatok végességének megállapításában, azért most újból röviden bebizonyítom azt.

Vegyük az összes természetes számok halmazát, ennek számossága végtelen. Vegyük az összes természetes számok kétszeresét, ez a halmaz tartalmazza az összes páros számokat és csakis azokat. E két végtelen halmaz szimultán kapcsolata mutatja, hogy számosságuk egyforma végtelen, vagyis az összes természetes számok számossága egyezik a párosszámokéval. Ez az egyszerű bizonyítás mutatja a végtelen halmazok egyszerűségét, vagyis a végtelen halmazok számossága változatlan maradhat véges vagy végtelen részhalmazok elvételével és hozzáadásával. Ez a végtelen halmazok alaptulajdonsága. Tehát amely halmaznál ez nem található meg, az nem lehet végtelen. A tapasztalati világ halmazainál ez a tétel nem lehetséges fel, mert ott a részek elvétele vagy hozzáadása csökkenti vagy növeli, sőt sok esetben megszünteti a halmazt. Ugyanis a tapasztalati térbeli anyagoknál nyilvánvaló a növekedés és apadás a részek hozzáadásával, ill. elvételével, tehát csakis a matematikai, vagyis eszmei térben van végtelen. A tapasztalati tér tehát csak véges lehet.

A tapasztalati változássorozatnál, pl. a Föld forgásánál egy fordulat kihagyása megszünteti az egész folyamatot, vagyis ha a Föld egyszer megáll, akkor csak csodával indulhat meg újból. Vagyis az összefüggő tapasztalati változássorozatoknál már egy láncszemnek az elhagyása is megszünteti a folyamatot. Tehát a tapasztalati változássorozat nem lehet végtelen, mert különben a részek elvétele nem módosíthatná a halmaz számosságát és csak az egésznek elvétele szüntetné meg a halmazt, vagyis csak az eszmei létrendben van végtelen halmaz. Tehát a tapasztalati létrendben csak Isten közreműködésével tartható fenn végtelen halmaz, de így fenntartható, mert az eszmei létrendben nincs ebben ellenmondás.

Igy tehát egyetértünk Brandensteinnel abban, hogy ebben a tapasztalati világban nincs végtelen változássorozat. Azonban ezt a tételt nem az ő hibás bizonyításával állapítjuk meg, hanem éppen egy



tőle helytelenül elvetett alaptétellel, a végtelen halmazok egyszerűségével. Mint fentebb és idézett cikkemben is megmutattam, Brandensteint a metabasisok, vagyis a létrendek összetévesztése vezette helytelen bizonyításokba és így nem fogadható el oksági elmélete. Mindezek dacára meg kell állapítanunk, hogy elméletével a vallásos meggyőződésnek akart segíteni, amikor az egyetlen igazi transzcendens okot, az Istent ismeri el igazi teljes oknak. Csupán az a hiba, hogy bizonyításul egy olyan helyt nem álló tételt használ fel, amely sem az ésszel, sem pedig a vallásos meggyőződéssel nem férhet össze.<sup>1</sup>

Ferenczi Zoltán.

<sup>1</sup> Br. Brandenstein Béla előző cikkének végén jegyzetben válaszol jelen tanulmányom két részletére. Az én cikkeim Brandensteinnek azt az alaptételt támadják meg, mely szerint lehetetlen vagy önellentmondó a végtelen változássorozat. Brandenstein sem itt, sem másutt nem hoz fel elégséges érvet tétele mellett, csupán a tőlem idézett helyeken közölt, tőlem cáfolt bizonyítása alapján *tartja fenn ismételten minden helyesbített bizonyítás nélkül* alaptételét. Úgyhogy a *circulus vitiosus* egy nemébe esik, mikor alaptételével védekezik alaptételének cáfolatával szemben. Hasonlóképen *circulus vitiosus* a *Bölcséleti Alapvetésre* és *A végtelen halmazok problémájáról* című tanulmányára való hivatkozás, minthogy azoknak szóbanforgó, tőlem megtámadott részletei védelmet igényelnek és így nem szolgálhatnak támadásomra védelmül.

A jegyzet második részében pedig *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* az Aristoteles-féle *ἀνάγκη στήναι* elvre való hivatkozás, mely szerint, Brandenstein kifejezésével élve, végtelen sok előfeltevésen keresztül nincs meghatározás. Ez ugyanis az elégséges megokolásra, a bizonyítás láncolatára vonatkozik. Úgyhogy nincs vele ellentétben az Istentől teremthető, *előttünk ismeretlen tulajdonságú* végtelen világ. Sőt ebben is érvényesül az Aristoteles-féle elv az elégséges okban, a teremtő Istenben.

Hogy a lehetséges változássorozatban egy előző fázis, *egy balszomszéd* nem lételőfeltétele egy következő fázisnak, *a jobbszomszédnak*, ezt éppen Brandenstein kabát-példájával láthatjuk be, mely szerint Isten a kabátot tetszésszerűen kopottság állapotában teremtheti. Úgyhogy Brandenstein bizonyítása itt a jegyzetben is a tapasztalati létrendben mozog és így nem lehet irányadó *a lehetségek világára, vagyis az eszmei létrendre*. Erre a világra csakis a tőlem fentebb ismertetett eszmei létrendű változássorozatok vagy Brandenstein kifejezésével élve, *a változás álló ősmintái* lehetnek iránymutatók.

Adandó alkalommal meg fogom mutatni, hogy Brandenstein alaptétele a tapasztalati létrendre vonatkozólag helyesen bizonyítható az ő módszerével is, de csakis a tapasztalati létrendre áll.



## EGYÉNI ÉS KÖZÖSSÉGI LÉTÜNK VÉGSŐ ALAPJA.

Szent Tamás bölcselete azért tud az ateista meg deista individualizmussal és a panteista kollektivizmussal szemben kiegyensúlyozott társadalomszemléletet felállítani, mert teocentrikus világnézetében helyes képet ad az emberről. Az ember közvetlenül Istenhez rendelt, értéket felismerő és értéket megvalósító «*νοῦς*», magabíró szellem, mely azonban az anyaggal egyesült, s így fejlődésében is, meg értékmegvalósításában is az anyagtól függ és személyi méltóságának megfelelő élethez csak mások segítségével jut el, egyszóval: lényegében másra utalt, társas lény, *ens sociale*.

Szellem és anyag, magabíró lét és másrautaltság, közvetlenül Istenhez-rendeltség és közösségi alávetettség ellentétei jutnak Szent Tamás emberfogalmában egységbe és harmóniába. A szélsőséges individualizmussal szemben kihangsúlyozzuk a másra-utaltságot, az extrém kollektivizmussal szemben pedig az autonómiát, mindkettővel szemben viszont az Istenhez rendelt ember személyi méltóságát, mely nem engedi, hogy maradék nélkül olvadjon fel, mint pusztá eszköz, akár az egyes szolgálatában, rabszolga módra, akár a közösségben, mint állampolgár.

### 1.

Szent Tamásnak az «*actus*» és «*potentia*» nézőpontja szerint következetesen végiggondolt rendszerében, melyben az anyag a formának, a máson való a magánvalónak, a természet a hiposztázisnak és a rész az egésznek exisztenciája által létezik és ezekben, ezekért, ezeknek értékes, könnyen természetesnek tetszik az utolsó évtizedekben olyan nagyon kiélezett dilemma, mely szerint az ember vagy csak személy, vagy csak a közösségnek tagja; vagy egész, melynek a közösség is mindenben alárendelt, vagy rész, mely értelmét és célját csak a közösségben találhatja.

Szent Tamás ezzel szemben ismételten hangsúlyozza:<sup>1</sup> Aliqua persona dupliciter potest considerari, a személyt kétféleképpen tekinthetjük: Uno modo secundum se, egyrészt önmagában..., alio modo potest considerari aliquis homo in quantum est aliquid civitatis, sci.

<sup>1</sup> S. th. II—II, 59, 3 ad 2; II—II, 64, 6; III, 65, 1; De malo IV, 1.



pars, másrészt annyiban is vizsgálhatjuk az embert, amennyiben az államhoz tartozik, amennyiben annak része.

Jelen értekezésben felkutatjuk az ember kettős arcának, magán- és társasvoltának végső ontológiai alapját és meg akarunk felelni a kettős kérdésre: miért és mennyiben befejezett, autonóm, zárt egész az ember és miért és mennyiben ugyanakkor kiegészülésre utalt rész is, arra rendelve, hogy másokkal magasabb egységbe olvadjon?

Ezzel egyben a szervezett közösségi lét ontológiai alapját is megadjuk. Az emberi közösség Szent Tamás szerint nem fizikai létegyeség, hanem rendegység, unitas ordinis. «*Sciendum est autem, quod hoc totum, quod est civilis multitudo vel domestica familia, habet solam unitatem ordinis, secundum quam non est aliquid simpliciter unum.*»<sup>1</sup> Ez a rendegység azonban nem merül ki a tér, idő és azonos létsajátságok sztatikus viszonyában, melyek az egyfajta állat és növény, sőt még az élettelen világ egyedei közt is fennállanak; az emberi közösség rendegysége a sztatikus lét adottságain túlelmelkedve, azokra építve, szükségképen az azonos célratörekvés egységét is magában foglalja. «*Adunatio hominum ad unum aliquod communiter agendum.*»<sup>2</sup> Ezért a közös természet azonos ontológiai sajátságai mellett a deontologikus értékrend mindenkre vonatkozó hatályát is tekintetbe kell vennünk, ha az emberben a közösségi lét dinamikus egységének forrását felfedni akarjuk.

Fejtegetéseink gyakorlati következményükként kizárják majd azt a ma oly tetszetős és gyakorlati katolikusok közt is észrevétlenül terjedő felfogást, mely szerint az ember egész evilági, földi érdekeltiségeivel és anyagi mivoltában kizárólag csak állampolgár, az államnak alárendelt és szabadságot az állammal szemben egyedül azokban az ügyekben követelhet, amelyek közvetlenül másvilági életét és Isten országát érintik. Szent Tamás szerint nemcsak «*bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum*»,<sup>3</sup> hanem még evilági ügyeinkben is lehetséges állammentes szféra. Ilyen értelemben írja: *Licite potest homo de seipso disponere quantum ad ea quae pertinent ad hanc vitam, quae hominis libero arbitrio regitur.*<sup>4</sup> «Az ember evilági ügyeiben is szabadon rendelkezhetik önmagával»...

Szent Tamásnak ezzel a világos tanításával jutnak ellentétbe szándékukon és tudtukon kívül azok a nagynevű, többnyire francia származású skolasztikus írók is, kik az egész és rész társadalomfilozófiai antinómiáját, az individualizmust és kollektivizmust azzal kívánják feloldani, hogy az emberben az egyént megkülönböztetik és szembeállítják a *személlyel*. Míg a személy, ezen írók felfogásában, mint magasabbrendű

<sup>1</sup> In Ethic. Nic. I, 1.

<sup>2</sup> Contra impugnantes Dei cultum c. 3.

<sup>3</sup> S. th. I—II, 87, 8.

<sup>4</sup> S. th. II—II, 64, 5 ad 3; v. ö.: S. th. III, 65, 1; S. th. II—II, 60, 1 ad 3.



én és mint egész a közösség felett áll, addig az alacsonyabbrendű egyén, mint rész, a közösségben teljesen felolvad és a közösségért van. A liberális individualizmus nagy bűne az volt, hogy az emberben az *egyént* istenítette és emelte az állam fölé; a kollektivizmus végzetes tévedése ezzel szemben abban nyilvánul meg, hogy a *személyt* is az állam alá rendeli. Klasszikus rövidséggel találjuk meg például e gondolatokat a római Szent Tamás Akadémia egyik előadójánál, ki «De vera notione Personalitatis» című értekezésében ezeket mondja: . . . plures theologi. . . merito distinguunt inter individuum et personam, dicendo: individuum subordinatur speciei et societati civili, sic debet quandoque vitam suam individualement sacrificare pro salvanda patria, dum e contra societas civilis subordinatur personae humanae, quae directe ad Deum ordinatur et est capax vitae aeternae, ac proinde nunquam persona debet sacrificare officia sua erga Deum pro civili statu aut pro patria.<sup>1</sup> Az előadás befejező részében a kiváló akadémikus visszatér erre a gondolatára és most már megadja az emberi személy és az emberi individuum közt fennálló ily nagy horderejű különbségnek magyarázó okát is: nomen individuum designat potius id, quod est inferius in homine . . ., az individuum névvel elsősorban azt jelezzük, ami az emberben alacsonyabb rendű, dum e contrario persona designat id quod superius est in homine, míg a személy azt jelzi, ami az emberben felsőbbrendű.<sup>2</sup>

Egy másik francia skolasztikus bölcseleő szerint az ember lelkével személy, testével individuum. «L'homme est une personne par son âme», . . . «individu par son corps».<sup>3</sup>

Jaques Maritain is ezt az irányt képviseli. «Mint individuum csak az anyagnak vagyunk töredéke, az univerzum része, a rajtunk uralkodó fizikai, kozmikus, . . . gazdasági, történelmi stb. erők óriás hálózatának csomópontja.» És «minthogy az individuum csak rész, azért teljesen fel is oldódik a társadalmi egészben.» «Szent Tamás szerint, írja Maritain, az egész ember, amennyiben individuum, csak rész a közösségben, kinek a köz javát kell szolgálnia, amint a rész általában az egésznek a javáért van, a közjóért, mely istenibb és így szeretetremélőbb a saját életünkénél is.» «Ha azonban a személyről, mint ilyenről van szó, a viszony fordított és a közösségnek a személy örök érdekeit kell szolgálnia, a személy egyéni, sajátos javát, mely végeredményben egybeesik az univerzumnak rajta kívül álló közjavával, mely nem más, mint maga az Isten; mert minden egyes személy, mint személy, egészet alkot és közvetlenül Istenhez rendelt, végső céljához. Ezért a szeretet helyes rendje szerint is semmit sem kell önmagánál előbbre helyeznie.»

«A modern társadalom feláldozza a személyt az individuumnak.

<sup>1</sup> Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae, 1938. p. 78.

<sup>2</sup> I. m. p. 91.

<sup>3</sup> Gillet, Semaine sociale de Lille, 1932, Compte rendu p. 180.



Az individuumnak adja a szavazati jogot, az egyenlőséget, a vélemény szabadságát és kiszolgáltatja a személyt . . . a gyilkos alvilági erőknél, melyek a lélek életét fenyegetik.»<sup>1</sup>

Hasonló gondolatokkal elég sok francia katolikus szociológiai írónál találkozunk.<sup>2</sup>

Az individuumnak, mint alsóbbrendű énnél a személlyel való ilyen szembeállítás Szent Tamás rendszerében minden alapot nélkülöz. *Emberi individuum és emberi személy kifejezések Szent Tamásnál nemcsak egy azon tárgyi valóságra vonatkoznak, de fogalmilag is egyet mondanak. Az emberi individuum is, meg az emberi személy is a testből és lélekből álló ösztönös-érzéki és eszes-szabad egész embert jelenti, az individuális emberi természetet magának való létmódjában, a suppositum humanum-ot.*

Ezért nemcsak autonóm magán-, de társas rész-jellegünk végső alapját is személy-voltunkban kell megtalálnunk. A szabadakaratú bíró ontológiai személy abszolút zártsága, mely csak Isten felé, minden lét ősforrása és célja irányában nyílt, emel fel minket a kozmikus és társas közösség fölé, míg a végtelenség síkjára állított lélektani és erkölcsi személy örök befejezetlensége a közösségbe visz és az összmunkát, a szervezett összefogást teszi szükségessé.

Hasonló valamit még az Úr Istennél is találunk. Az abszolút isteni Létteljesség is ontológiai mivoltában, mint ens a se, transzcendens valóság, kihez semmiféle más lét fel nem ér, míg örök aktivitásában, mint pszichikai és erkölcsi személy társas lény, amennyiben az Atya immanens gondolatával nemzi a vele egylényegű Fiút, és az Ige meg az Atya bennható szeretetéből származik a Szentlélek. Teremtői, megváltói és megszentelői külső tevékenységéhez viszont az embert fogadja Isten társaságába, hogy Krisztus földi helytartója köré csoportosulva a Szentháromság isteni közösségének mintájára egy akarattal, azonos gondolat szerint szolgáljuk Isten országát.

Az isteni Létből vett hasonlatban azonban meg kell látnunk a nagy különbséget is. Az isteni Létteljesség a tőle független létezőt kizárja. És, míg a mi társas voltunk elsősorban lélektani és erkölcsi személyiségünk másra-utalt szegénységében gyökerezik, addig az isteni társas Lét a végtelen Létteljesség túláradó gazdagságában találja meg végső magyarázatát. Mi közösségben élünk azért, mert szegénységünkben még adni sem tudunk anélkül, hogy egyúttal ne kapnánk, ne tökéletesednénk, Isten viszont a Szentháromság közösségében él, mert mint végtelen Létteljesség önmagára még csak gondolni sem tud anélkül, hogy mással is létét ne közölne.

## 2.

Szent Tamás felfogásában a személy sokkal több, mint amennyit a filozófiától elszakadt modern lélektanban a személyiségkutatók ma e szóval általában kifejeznek. Az empirizmus a Hume-tól Taine-ig vezető

<sup>1</sup> Trois Réformateurs, (14 m.) 29, 30, 31 p.

<sup>2</sup> A Maison St. Louis bölcséleti főiskola (Jersey) könyvtárában pl. 1939 nyarán az idézett munkákon kívül még vagy nyolc értekezés akadt hasonló felfogással.



úton elvesztette a szubsztanciális valóságot. Minthogy a magánvaló létet Wundt sem fogadta el, ki a változás örök problémáját, t. i. az önmagával azonosnak maradó és mégis folyton alakuló létet nem tudta felfogni, egészen természetes, hogy a személyiség a lélektanban még ma is «a lelkiélet legnagyobb és legáltalánosabb szerkezeti egésze» csupán, «az egyén összes pszichés jegyeinek legáltalánosabb, legtágabb és mondhatjuk legjelzőtlenebb összfoglalata»<sup>1</sup> és semmi több. A tapasztalati lélektan gyakorlati célkitűzésének a személyiség ilyen meghatározása többé-kevésbé meg is felel; éppen ezért kielégítőnek találhatja az a pszichológus, ki szaktudománya «tisztalvűségéhez» ragaszkodik és a metafizikai előfeltevésektől elvonatkoztat. Szent Tamás személy és személyiség fogalma azonban ennél mélyebb és a metafizikába nyúlik le. A skolasztikában a személyiség, a lélektani és erkölcsi személy értelmében véve is, mint lényegi jegyet az eszes természet sajátos létmódját, önmagának való egész voltát is kifejezi. A lélektani és erkölcsi személy azonos az ontológiai vagy metafizikai személlyel, csak nem sztatikus szemléletben, hanem amint az, önbensejéből előtörő aktivitásával, önmagát kifejti, saját tökéletessége, végső célja, Isten felé tör.

Az ontológiai személy a Szent Tamás műveiben egyre visszatérő Boëthius-féle meghatározás szerint: *rationalis naturae individua substantia*,<sup>2</sup> *hypostasis rationalis naturae*,<sup>3</sup> *individuum rationalis naturae*,<sup>4</sup> tehát magánvaló és magánakvaló eszes egész. Amit Szent Tamás e csattanós meghatározással különösen kiemel, az a személyes való metafizikai befejezettsége, lényének, létének és tevékenységének páratlan öncélúsága, autonómiája. «*Nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas sive individualitas subsistentis in natura.*»<sup>5</sup> A személy minden irányú autonóm, zárt, egész-voltát azonban túlzástól mentesen kell értelmeznünk. Minthogy a személy fogalma semmit sem mond a személy keletkezéséről, azért a teremtmény fogalmával is összeegyeztethető és nem zárja ki az alárendeltséget, mellyel a mástól való lény, az *ens ab alio* Istennek, minden lét forrásának, fenntartójának és végső céljának tartozik. A teremtett személy Isten felé mindig nyílt marad és csak azt a sok irányú létfüggést és transzcendentális másrautaltságot zárja ki, melyet a nem személyes teremtett valóság Istenhez való kapcsolatán kívül is még szükségképen fogalmában rejt. Így mindenekelőtt összeegyeztethetetlen a személyi léttel az a függés, mely a máson valót, az *accidens-t*, a magánvalóhoz köti. Másodszor: minthogy a személy egyedi való, azért nem is sokszorozódhatik meg számszerint és így nem közhető másokkal az általános faji lényeg módjára, mely csakis indivi-

<sup>1</sup> Boda István, A személyiség szerkezete, 1. o.

<sup>2</sup> S. th. I, 29, 1.

<sup>3</sup> Pot. 9, 1.

<sup>4</sup> Pot. 9, 2.

<sup>5</sup> Pot. 9, 6.



duumaiban lehet fizikai létezővé. Harmadszor: a személy szubsztanciális egész és így a szubsztanciális részeknek egymáshoz és az egészhez utaltságát is szükségképen kizárja. Negyedszer, exisztenciájában is magánakvalónak kell a személynek lennie, vagyis nem elég, hogy valami fizikai lényege szerint legyen befejezett, hanem létmódjában is autonóm egésznek kell lennie, hogy személyről beszélhessünk, még pedig oly értelemben, hogy necsak esetleges accidenseinek fizikai hordozója legyen, hanem a rá vonatkoztatható állítások logikai alanya is, igazi »suppositum«, akiről mondhatjuk, hogy van, hogy cselekszik, hogy szenvedőleg változik a klasszikus axioma szerint: *actiones et passiones sunt suppositorum*. Nem személy az a hiánytalan befejezett eszes természet, mely egy magasabbrendű, tőle különböző személyiség benső egységében öncélúságát veszítve nem önmagának létezik, mint például Jézus Krisztusnak az isteni Igével egyesült emberi természete.<sup>1</sup>

A személy önállóságát végül cselekvésének önállósága tetőzi be, melyet szellem-volta biztosít. »Habent dominium sui actus, et non solum aguntur sicut alia, sed per se agunt.«<sup>2</sup> A szabad önelhatározó képesség a személyi lét legfőbb tökéletessége. A személy legbensőbb mivoltánál fogva szükségképen vezér-ok, *causa principalis*, mely pusztá eszközzé teremtmény szolgálatában nem lehet soha. Mert aki szabadon és önuralomból rendeli magát más alá, nem szűnik meg célnak lenni és autonómnak maradni és önkéntes odaadásában is szükségképen öncélúságát, magabírást, autonómiáját állítja. Ez különbözteti meg a személyt a merő individuumtól és ez adja meg sajátos méltóságát.<sup>3</sup> »Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae et hoc nomen est persona.«<sup>4</sup> »Modus existendi, quem importat persona est omnium dignissimus.«<sup>5</sup>

Hogy ilyen, tehát Szent Tamás értelmében vett személyek vagyunk, arról legbensőbb élményeink tanuskoznak: az egységes, önmagával azonosnak maradó én-tudatunk és szabadságélményünk, melyek más alapon meg nem fejthetők. Ámde az ilyen értelemben vett személyi lét a közösségi lét szélsőségesen kollektív elgondolásával összeegyeztethetetlen. Nagyon nyilvánvaló ez, mikor a kollektívizmus panteista fogalmazásával találjuk magunkat szemközt, akár idealista, akár biológiai vagy más alapon álljon is az. Mert ha a közösség szubsztanciális létegyység, az egyes ember már csak rész lehet benne, vagy Spinoza értelmében vett *modus*. És ha »az egységes néplélek fizikai értelemben vett magasabbrendű individualitás«,<sup>6</sup> amint azt a mai kollektív rend-

<sup>1</sup> Pot. 9, 2 ad 13.

<sup>2</sup> S. th. I, 29, 1.

<sup>3</sup> V. 6.: S. c. g. I, 38.

<sup>4</sup> S. th. I, 29, 1.

<sup>5</sup> Pot. 9, 3.

<sup>6</sup> Paul Krannhals: Das organische Weltbild 1926, 30. o.



szerek egyik alapvető írásában olvassuk, akkor az egyes már «csak a sejt funkcióját fejezheti ki» és nem *causa principalis*: «állampolgár csupán», de nem személy. Mert a személy «*propter se ipsum existens*»,<sup>1</sup> önmagáért létezik. Nemcsak hasznossági értéke van a közösség számára, hanem egyéni méltósága és sajátos kifejező, az isteni lényeket reprezentáló jelentősége is. *Imago Dei*,<sup>2</sup> Isten arca, sokkal inkább, mint más teremtmény, melyek csak «*vestigium Creatoris*». Ezért Isten teremtésének és gondviselésének is külön tárgya. Az értelmes szabad személynek nemcsak a közösségen át, de közvetlenül is Istenbe kell kapcsolódnia.<sup>3</sup>

A személy öncélúsága és önértékűsége vész el Spann univerzalizmusában is, mikor a kozmosz egészét tekinti lényegileg első és eredeti valóságnak, az egyest pedig már csak ezen egész kitagozódásának. Ha Spann az egyén szabad önelhatározó képességét mégis fenntartja, önmagának mond ellen. Mert a szabad önelhatározás a személy öncélúságát tételezi fel és abban gyökerezik. Aki önmagától cselekszik, mint *causa principalis*, bizonyos értelemben mindig önmagáért és önmagának is cselekszik. «*Unumquodque suam perfectionem appetit*».<sup>4</sup> «*Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet; utimur enim factis a nobis propter nos: et, si aliquando propter alium homo faciat, hoc refertur in bonum suum, vel utile, vel delectabile, vel honestum*».<sup>5</sup>

Az ontológiai személy minden irányú metafizikai zártságával szemben áll a lélektani és erkölcsi személy örökös (fizikai-szellemi) másra-utaltsága, mely a közösségi lét magasabbrendű egységébe utal.

A lélektani és erkölcsi személy nem más, mint maga az ontológiai személy, de fizikai létében és dinamikus célra-törekvésében szemlélve. A személy belső célra-rendeltsége kettős. Közvetlen célja maga az aktivitás, a cselekvés és a cselekvésben elérhető önmegvalósulás, önkifejtés, saját energiáinak és képességeinek fejlesztése. Amennyiben a személy erre törekszik, lélektani személynek mondjuk. A távolabbi és a végső cél az a jó, amelyre a cselekvés irányul: az Istenhez hasonulás, a deificatio és a teljes boldogság. Amennyiben erre törekszik a személy, erkölcsi személynek nevezzük.<sup>6</sup> A lélektani és erkölcsi személy bizonyos fokig mint spontán és reflex «én»-ünk áll egymás mellett. Mindkettő az egész embert foglalja magában, annak minden képességével. De míg a lélektani személy esetében aktivitásunk, még a szabadakarat szabad választása is, az appetitus naturalis világitásába van állítva, addig az erkölcsi személy a spontán énünk felett szemlét tart, azon uralkodik s azt a

<sup>1</sup> S. th. II—II, 64, 2 ad 3.

<sup>2</sup> S. th. I, 3, 1 ad 2.

<sup>3</sup> S. c. g. III, 111—113.

<sup>4</sup> S. c. g. I, 37.

<sup>5</sup> S. c. g. III, 17.

<sup>6</sup> V. ö.: Ph. Jhb. 49. k. Lenz, Die Personwürde des Menschen bei Thomas v. Aquin.



helyesen vagy helytelenül választott végső cél szempontjából irányítja. A szabadság nemcsak mint természetes adottság tartozik az erkölcsi személy meghatározásába, ami a lélektani személy esetében is fennáll, hanem mint a végső cél szempontjából felhasznált vagy fel nem használt képesség.

Míg a véges emberi személy fizikai adottságai erősen korlátozottak, szellemi befogadóképessége határtalan és végső célja a végtelenben áll. Teljes boldogságunk és hiánytalan tökéletességünk felé csak közeledünk itt a földön, maradék nélkül azonban soha el nem érjük azt. A szellem tárgya az igaz, a szép, a jó, fizikai létünk szűk határai viszont mindig csak *valami* szép, *valami* igaz, *valami* jó megvalósítására és a végtelen Jó véges megragadására korlátozódnak. A személy szellemi vágyának végtelen intenzitása és fizikai létének szűk határaiból előálló feszültség hozza létre az emberek magasabbrendű szellem-erkölcsi egységét. Amit az egyes egymagában elérni, megvalósítani nem képes, azt másokkal egyesülve hívja életre. «Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens.»<sup>1</sup>

A szabad személyek ezen közösségének szervezett közösségnek kell lennie, melyben erkölcsi köteletség és tekintély tartja a szabadakaratokat a közös célratörekvés egységében. «Si ergo naturale est homini, quod in societate multorum vivat, necesse est, in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim exsistentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur.»<sup>2</sup> Ha sokan vannak együtt és mindenki csak sajátmagára gondol, a sokaság szétszóródik.

Személyiségünk kibontása és emberi tökéletességünknek a személyi méltóság megkívánta fokra való emelése velünk született legszentebb köteleességünk. Éppen ezért elsősorban önmagunknak, személyi méltóságunknak áldozunk, amikor tudatosan is a hierarchikus közösségbe kapcsolódunk és az autonóm személy legősebb örökségét, a szabadságot a közérdek oltárára tesszük.

Az egymásra utalt és a közös célra törekvésben egymást kiegészítő személyek szervezett egysége eredeti és sajátos létmozzanat éppenúgy, mint az egyes személy; több az tehát az egységet alkotók számszerű összegénél: a teremtő Istennek az anyaggal egyesült szellem természetébe írt külön elgondolása. Ezért a szervezett közösségről is áll, amit az egyesről mondtunk: közvetlenül is és nemcsak az egyeseken át van Istenhez rendelve és külön istentiszteletre, cultus publicus-ra kötelezett. Hasznossági értékén kívül, mellyel a szervezett közösséget alkotók kollektívájának szolgál, neki is van önálló kifejező értéke, amennyiben az isteni hatalomnak és tekintélynek az egyesektől vissza

<sup>1</sup> De reg. princ. I, 14.

<sup>2</sup> De reg. princ. I, 1.



nem tükrözhető utánczata. Szent Tamásnak személyi méltóságunkra és a lélektani meg erkölcsi személyiségünk örök befejezetlenségére építő társadalomfilozófiájában éppen ezért nem beszélhetünk sem az egyesnek, sem a közösségnek abszolút és feltétel nélküli elsőbbségéről. Azok egymásban vannak és egymásért vannak. Kifejező értékükben gyökerező relatív öncélúságuk, Isten dicsősége, melyet mindkettőnek szolgálnia kell, határolja el érdekszféráikat és hozza őket összhangba. A közjó előbbrevaló a magánérdeknél és minőségileg különbözik az egyesek javainak összegétől, de a közjó rendeltetése, a *finis cui*, akinek javára szolgál, az államot alkotók közössége. Az egyes az államnak alárendelt, az államnak viszont tiszteletben kell tartania az egyes közvetlen Istenhez-rendeltségét és nem kívánhatja személyi méltóságának feláldozását. Mivel pedig a konkrét emberi személy az egész ember, testestől-lelkestől, azért a személyi méltóság és önállóság evilági vonatkozásban és anyagi síkon is biztosít az államtól független jogokat, melyeket minden közösségnek, az államnak is tiszteletben kell tartania. Ilyen értelemben írja Szent Tamás: «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua.*»<sup>1</sup> Az ember nem mindenestől és nem kizárólag állampolgár.

## 3.

Ha Szent Tamás most idézett szavait úgy értelmezzük, hogy az ember csak halhatatlan lelkének közvetlen Istenhez rendeltségében nem tagja a politikai közösségnek, de «testével», «*par son corps*», amennyiben az anyagnak töredéke «*fragment de matière*», *secundum* «*id, quod est inferius in homine*», alsóbbrendű, ösztönös «én»-jében, annak, t. i. az államnak teljesen kiszolgáltatott, ha igaz, hogy «az univerzum és a faj egésze elvonul az emberi individuum felett és annak ontológiai önállóságát pusztá részletté és máshoz-tartozássá oldja fel»,<sup>2</sup> akkor nemcsak az egyes embert fosztjuk meg veleszületett, személyes jogainak nagy részétől, de akaratunk ellenére is, az Egyházat a közéletből a sekrestyébe szorítjuk vissza és isteni küldetésének sikeres betöltését tesszük lehetetlenné.<sup>3</sup> Mert annak az embernek, aki egész földi, anyagi, evilági mivoltában csak rész a nagy állami egészben, legalábbis ilyen vonatkozásban nincs «állam-előtti és államon kívüli szabadsága», amint azt E. R. Huber prof., a totalitárius állameszme egyik teoretikusa, következetesen megállapítja<sup>4</sup> és így legalább ezen a síkon érvényes

<sup>1</sup> S. th. I—II, 21, 4 ad 3.

<sup>2</sup> Eberhard Welty, *Gemeinschaft und Einzelmensch*, Pustet 1935, 151. o.

<sup>3</sup> Nem állítjuk, hogy az idézett írók is levonják e következtetést. Ellenkezőleg! R. Garrigou—Lagrange pl. a *Divini Redemptoris Enc.*-t idézi. V. ö.: i. m. 92. o.

<sup>4</sup> Die Rechtsstellung des Volksgenossen, Art. in *Zeitschrift f. d. g. Staatswissenschaft*, B. 96. S. 440.



Hans Nawiaskey szellemes meghatározása, mely szerint az állam nemcsak «omnipotentia, de omnicompetentia is egyszersmind».<sup>1</sup> Az a jus jurisdictionis indirectum, mellyel az Egyház túlvilági hivatására és krisztusi küldetésére hivatkozva a Rerum novarum-ban, a Quadregesimo anno-ban, a Casti connubii-ben és egyéb megnyilatkozásaiban, a jus canonicum számos paragrafusában anyagi, evilági vonatkozásban is közvetlenül, és nemcsak az állam útján, fordult híveihez,<sup>2</sup> az új értelmezés szerint elvesztette a természet törvényben gyökerező szükséges feltételét és jus mediatummá változott. Ha a közvetlenül Istenhez rendelt ember evilági vonatkozásban nem autonóm, nem önmagáé, hanem mint rész elsölegesen és teljesen az államé, az egyes személy is, meg az Egyház is már csak az államtól függően, az állam hozzájárulásával és engedélyével veheti igénybe a túlvilági cél érdekében az anyagi világot, beleértve az ember testét is. A jus placeti ez, modern köntösben és olyan jogi alapon, mely a mai totalitárius állameszme fanatikusaait is teljesen kielégíti. Hisz Stapel is, mikor «Kirche Christi und der Staat» című könyvében az Egyházat a tényleges életből számúzi, ezt azzal a formulával teszi, hogy az állam hatáskörébe tartozik mindaz, ami a földi életet érinti és az Egyházhoz az, ami a mennyországra vonatkozik.<sup>3</sup>

Akik az ember magán- és társas jellegét személy- és individuum-voltának ellentétében látják, azok a személyesség (personalitas) és az egyediség ontológiai elvének (principium individuationis) ellentétes hatására, ellenkező «effectus formalis»-ára hivatkoznak állításuk végső bizonyításánál. «Az egyediség szorosan véve a természet egyszeri, megsokszorozhatatlan voltát jelenti — írja pl. Welty —, a személyiség ezzel szemben és e felett a szellemi lét önállóságát».<sup>4</sup> «Az ember mint személy közvetlenül szellemi magának-valóságában áll élénk, als substatinént in der Einzelnatur . . .»<sup>5</sup> Ezért a személyi lét, «Das Person-sein» nem lehet a máshoz-fordulásnak, más személyekhez való közeledésnek az alapja, hanem csakis az «önmagába-zártságnak», az elkülönülésnek és öntökéletesedésnek «für das In-sich-stehen und Bei-sich-beharren, für das Sichselbstgehören und Sichselbst-vervollkommen».<sup>6</sup>

Ezzel szemben az egyediség befogadókészségünk végső alapja, «der eigentliche Grund der Bestimmbarkeit, der Empfänglichkeit, der Annahme und Aufnahme von ergänzenden, verändernden Einflüssen und Eindrücken».<sup>7</sup> Benne gyökerezik az emberek együvé tartozása. «Sie stellt den Einzelnen der Gemeinschaft, als beeinflussbar gleichsam zur Ver-

<sup>1</sup> Staatstypen der Gegenwart, München, 1934.

<sup>2</sup> V. ö.: Conc. Vat. IV. sess. c. 3.; XI. Pius «Ubi arcano»; stb.

<sup>3</sup> Hanseatische VI. Hamburg, 1934, 65. o.

<sup>4</sup> I. m. 126. o.

<sup>5</sup> I. m. 128. o.

<sup>6</sup> I. m. 134. o.

<sup>7</sup> I. m. 127. o.



fűgung.»<sup>1</sup> «Ezért mi emberek nem annak ellenére vagyunk társas lények, hogy individuumok vagyunk, hanem azért és annyiban vagyunk társas lények, mert és amennyiben individuumok vagyunk.»<sup>2</sup>

A személyi lét sajátos magának-valósága, subsistentia-ja, végeredményben a lélekre, az emberi létformára vezetendő vissza, míg az egyediség Szent Tamás szerint az anyagban gyökerezik. Így érthető, hogy idézett íróink szerint az ember személy «par son âme», a lelkével, és individuum «par son corps», testével, «secundum id quod est inferius» alsóbbrendű, ösztönös énjében. «Míg a személyiség a lélek subsistentiáján nyugszik, írja Maritain, addig, a tomista bölcsélet szerint, az egyediség, mint ilyen, az anyag sajátos igényeire támaszkodik.»<sup>3</sup>

Amint látjuk, az emberi lét két nagy összetevője: a szellemi lélek és az anyag, mint potentia lesz e gondolatmenetben szociális vonatkozásban is aktív alakító és passzív befogadó tényezővé. A tomista bölcsélet legmélyebb gondolata, az actus és potentia siet itt az ember kettős arcának, társas és magán-voltának megfejtésére. Ha ennek ellenére is éppen a tomista bölcsélet nevében tartjuk e felfogást elfogadhatatlannak, ez azért van, mert szerény nézetünk szerint az egész okoskodás Szent Tamás több világosan körvonalazott fogalmának: az egyednek s az egyéni természetnek, ez utóbbinak és az egyediség ontológiai elvének jogtalan össze-zavarásán épül fel.<sup>4, 5</sup> Nyilvánvaló ez, ha megfontoljuk, hogy pl. az individuum és személy Szent Tamás fogalmazásában nem azzal különböznek egymástól, hogy az individuum egyedi valóság, megsokszorozhatatlan, a személy pedig nem az, sem pedig azzal, hogy a személy önálló, magának-való léttel, szubszisztenciával bír, az individuum pedig nem, amint azt az előbbi idézeteink feltételezik. Ellenkezőleg, az emberi személynek is meg az individuumnak is fizikai lényegéhez egyaránt hozzátartozik a mennyiségileg meghatározott anyag, mint az egyediség forrása és az a valami, ami az egyedi természetnek végső befejezettségét, magának-való létmódját, subsistentia-ját adja: a személyesség, perszonalitás. A személy is megsokszorozhatatlan, egyedi valóság és az indivi-

<sup>1</sup> I. m. 131. o.

<sup>2</sup> I. m. 132. o.

<sup>3</sup> I. m. 28. o.

<sup>4</sup> V. ö.: Archives de Ph. v. XIV. c. II. Autour de la personne humaine, Descoqs.

<sup>5</sup> Welty okoskodása nem fedi Garrigou—Lagrange, Gillet és Maritain gondolatmenetét. Welty pl. kiemeli, hogy az egyediség a lelket is éri; kifejezetten is tiltakozik az ellen, hogy az individuumot az ösztönös én-nel azonosítsák; az embernek szellemi mivolta szerint is van társas funkciója a közösségben; egyediség és személyi önállóság csak ellentétes szempont az egységes emberen belül.

Welty az individuumot az egyedi természettel téveszti össze. Ellentmondásnak látszik, mikor hangsúlyozza, hogy csak annyiban vagyunk társas lények, amennyiben individuumok vagyunk.



duum is magának-való, subsistens. Azt az egyedi természetet, mely magának-való léttel nem bír, nem mondjuk individuumnak.<sup>1</sup> Krisztus embersége nem egyed, hanem csak egyedi természet.<sup>2</sup> Szent Tamás szorosabb követői is eltérnek egymástól, mikor fizikai mivolta szerint kell meghatározniok azt a valamit, ami az egyedi természethez járulva, azt hypostasis-sá, suppositum-má, individuum-má teszi. Cajetanus, Capreolus és Billot jelzik ma a három főirányt, Scotus és Suarez pedig egész más úton jár. Nem eszes természet esetében ezt a valamit suppositálnak<sup>3</sup> mondjuk, az eszes valóknál pedig perszonalitásnak, személyeségnek.

Ha abszurdumnak látszik, hogy az ember éppen személyessége, perszonalitása révén legyen individuummá, ez csak azt bizonyítja, hogy az emberben a személyt az individuummal szembehelyeznünk nem lehet. A merő individuum, pl. az állat, mint nem eszes magának-való áll szemben a személlyel, az eszes magának-valóval.<sup>4</sup> Az emberen belül azonban az individuum és a személy «sunt penitus idem»,<sup>5</sup> teljesen azonosak, amint Szent Tamás mondja. A személy sajátos természetű individuum: individuum rationalis naturae.<sup>6</sup> Az individuum a nálánál gazdagabb tartalmú személy-fogalomnak általánosabb, generikus<sup>7</sup> fogalma. Individuum mindaz, «quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum»,<sup>8</sup> ami minden más létezővel szemben belső egységet, önállóságot és zárt-ságot mutat. Az a tény, hogy Szent Tamás ezt a meghatározást anyagi és szellemi valókra, előre és élettelenre, Teremtőre és teremtményre egyaránt alkalmazza — Isten is, meg a tiszta szellem is individuum rationalis naturae<sup>9</sup> —, bizonyítja, hogy az individuum fogalmának Szent Tamásnál analógiás értelme és értéke van. A lét belső egysége és önállósága intenzív fokozatot mutat, mely lényegesen más az anyagi és szellemi, a véges és végtelen lét esetében. Szent Tamás maga fejti ki az individuum szó különböző jelentését: licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est sub-

<sup>1</sup> Quodl. II, 2, 4 ad 2.

<sup>2</sup> Pot. 9, 2 ad 13.: humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis. V. ö. még: Manser, Das Wesen des Thomismus, 644. o.

<sup>3</sup> V. ö.: Gredt, Elementa Ph. Aristotelico-Thomisticae, 1937, II. k., 128. o.

<sup>4</sup> Pot. 9, 1 és 9, 2.

<sup>5</sup> Pot. 9, 1 ad 1. (V. ö. P. 9, 2 ad 7.) A nestorianizmus vádja azért nem merülhet fel, mert Pot. 9, 2 ad 13 szerint csak egy individuum van Krisztusban.

<sup>6</sup> Pot. 9, 2.

<sup>7</sup> Pot. 8, 4 ad 5.

<sup>8</sup> S. th. I, 29, 4.

<sup>9</sup> Pot. 9, 4.



stantia . . . Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis : dicuntur enim hypostases vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus ; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt . . . Et ideo etiam inter ceteras substantias, quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est persona.<sup>1</sup>

A személy e szövegrészben mint legeszményibb individuum lép előnk. Az individuum belső zártsága és minden más létezővel szemben való önállósága az eszes magán-valónál éri el végső befejezettségét, amikor ez szabad önelhatározó képessége révén tudatosan is ura lesz önmagának. Ezért ezt a legindividuumabb individuumot külön név illeti meg : személy.

Az emberi individuum még akkor sem állítható mint alsóbbrendű, anyagi «én» a személlyel szembe, sem nem vész el teljesen a közösségben, ha új szóhasználatnál ezentúl már nem a suppositumot, hanem csak az egyedi természetet értenők rajta. Mert az egyedi emberi természet is lényegesen több az azt individualizáló anyagnál. Nemcsak «fragment de matière» az, nemcsak «corps», hanem szellemi való is és az anyagot aktuáló lelket, az ösztönön uralkodó szabadakaratot is magában foglalja.

A személyes létmód (subsistentia) és az egyediség (individuatio) forrása és végső gyökere különben sem esik az emberben oly távol egymástól, sem nem áll oly összeegyeztethetetlenül egymással szemben, mint azt a római Szent Tamás Akadémia előadója, vagy Maritain alapján gondolnók. Mert ha a perszonalitás esetében felületesség nélkül eltekinthetünk a finomságoktól és azt egyszerűen a formának, szellemi lelkünknek tulajdoníthatjuk «la personnalité repose sur la substance de l'âme»,<sup>2</sup> akkor a tomista Gilsonnal kiemelhetjük azt is, hogy az egyediség *ténylegessége* és a faji lényeg egészének, mint ilyennek, individualitása is ugyanettől a szellemi lélektől származik. Az őanyag, a materia prima, előbb individuális ugyan, mint a forma, de csak potenciálisan. E révén lesz egyedivé a lélek, mely az emberi egésztest nemcsak aktuálissá, hanem egyedivé, individuálissá is teszi.<sup>3</sup>

Van azonban egy lehető feltevés, mely mellett a skolasztika fogalmai szerint is beszélhetünk az embernél személyről és a személytől különböző individuumról. A személy fogalma szükségképpen kiemeli a természet eszes voltát. Ezért, ha a konkrét emberben, a suppositum animal rationale-ban elvonatkoztatunk a racionalitástól, és csak a suppositum animalt vesszük figyelembe, gondolatunk tárgya nem személy, mint

<sup>1</sup> S. th. I, 29, 1.

<sup>2</sup> Maritain i. m. 28.

<sup>3</sup> L'esprit de la Philosophie médiévale, Paris, 1932, S. I., ch. X., 208. o. V. ö. még Manser, i. m. § 12.



ilyen, hanem individuum. *De ez az individuum nem az emberi individuum, hanem csak az emberben elvonatkoztatható individuum.* Mert az emberi individuum a magának-való egész emberi természetet jelenti, a suppositum animal rationale-t, a személyt. Ha nem az emberi, de az emberben elvonatkoztatható individuumot, az animal-t helyezzük az egész emberrel, a személlyel szembe, ezen szembeállításnak és a belőle vont következtetéseknek vagy csak feltételes értékük van és azt fejezik ki, mi volna abban a lehetetlen esetben, ha az ember csak ösztönös, anyagi, állati létező volna, vagy egyszerűen arra mutatnak rá, mit köszönünk anyagi s mit szellemi mivoltunknak.

Említett skolasztikus bölcseleink nem ebben az értelemben veszik az individuumot. Ez eddig hozott idézeteink alapján is nyilvánvaló. Ők elsősorban a személy subsistentia-jától, magának-való létmódjától tekintenek el. De bármint legyen is, az individuum sokkal szűkebb alap ahhoz, semhogy a szellem-erkölcsi szerves közösség ez az önálló és öntudatos célratörekvést és értékmegragadást feltételező hatalmas életösszefüggés rajta nyugodhatna. Sem az individuum, sem az anyag, mint az egyediség forrása nem oldhatja meg az embernél a közösségi lét ontológiai problémáját.

Az érvek, melyeket ebben az irányban mégis felhoznak, kizárólag az anyag rész-jellegére, passzív befogadókészségére, potentialitására, a mindegyikünkben közös faji természet azonos voltára és arra a korlátozásra, szűkítésre támaszkodnak, melyben az emberi természetet, mint önmagában korlátlan aktust, az individuáció, mint korlátozó potentia részesíti. «Minthogy az egyedi megszorítotttság (Verengung) a természet mélysége és távlata (Weite) felé tör, azért nyílik lehetőség a formáló és alakító behatás számára. Az individuum kiteljesedését kívánja; belső szükségből és természetszerű kötelességből vágyódik a befogadás és elfogadás után.»<sup>1</sup> Így Welty.

Eltételezve attól, hogy az aktus szűkítésének és korlátozásának esetünkben — egyesek szerint — sok értelme nincsen, hiszen — legalább így tartják — az emberi természet egyrészt elvonatkoztat minden fokozattól és másrészt a maga teljével van meg minden egyes emberben; ellenkező esetben ugyanis nem volnánk egész emberek és az emberi természet is, mint ilyen, elvesztené univerzális, általános jellegét: az individuációra támaszkodó minden okoskodás már csak azért sem lehet kielégítő, mert az emberi közösséget az általános fogalom logikai egységének, vagy a kozmosznak, illetőleg az állatvilág ösztönös egységének nívjára süllyeszti alá.

«Az emberi természet lényegi tulajdonságaiban való megegyezés még nem maga a társadalmi közösség»,<sup>2</sup> hangsúlyozza Kecskés Pál

<sup>1</sup> I. m. 133. o.

<sup>2</sup> I. m. 66. o.



«A keresztény társadalomélet alapelvei» című könyvében. Több a társadalmi közösség a kozmosznak a tér és időviszonyok mindent egybefogó egységénél is, mert azon túl a tudatos egy-célra-törekvés egységét is magában foglalja. Az állami közösséget nem lehet az állatok csordaközösségének analógiájára kizárólag az azonos vér lüktetésének egyöntetű ritmusából sem megmagyarázni. Mert ha a tiszta faji vér szavának meg volna a ma neki tulajdonított összefogó és egységesítő hatalma, nem találnánk a világtörténelem folyamán annyi testvérgyilkos forradalomra és háborúra, melyben a fajtestvérek egymás vérért ontották. Az ember személy, kit nem csak a faj ösztöne mozgat, «non tantum movetur» a közös cél felé, hanem «se ipsum movet», az ösztönön túl szabad elhatározással önmaga dönt sorsa és hovatartozása felett. Az emberi közösség szabadakaratok szellem-erkölcsi egysége. Ezért írja Schütz Antal az Őrségben: <sup>1</sup> «Mint személynek belenyílik az (ember) lelke az értékek világába, melyet élete természetszerű tartalmának áhít és vall. S ugyanakkor már benne van egy örök nagy közösségben: teljesjogú és felelős polgára az örök szellemi birodalomnak. Ha egymagában élne is, nem volna embersziget, «monasz», hanem Robinson, akit számkivetésébe is követ és lépten-nyomon kísér egy százados kultúrának láthatatlan nemzedéksora. S ahány ember tudatára ébred az ő személyiségének, mind beleiktatódik ebbe a hiánytalanul megszervezett, örök életre szóló szellemi birodalomba...»

Ha Garrigou-Lagrange, mert ő írta a római Szent Tamás-akadémia évkönyvéből idézett cikket, ha Gillet és Maritain egyrészt több figyelemre méltatta volna az emberi közösség szellem-erkölcsi jellegét, s ha másrészt oly élesen és következetesen különböztették volna meg egymástól az individuumot, az egyedi természetet és az egyediség ontológiai elvét, amint azt P. Manser<sup>2</sup> teszi «Das Wesen des Thomismus» c. munkájában, akkor az emberből nem az individuumot rendelték volna oda a közösségnek.

Magán- és társas-voltunk végső ontológiai alapját tehát nem személy és individuum-voltunk ellentétében kell keresnünk, hanem az ontológiai személy abszolút zártságában és a lélektani meg erkölcsi személy örök befejezetlenségében.

Ezt a tételt fejezi ki Schütz Antal is az Őrség egy másik helyén:<sup>3</sup> mint személyiség az ember eo ipso mivoltánál fogva egyén is (t. i. magános), közösség is. Egyén mint én, közösség mint értékek vallója és megvalósítója.

Petz Ádám S. J.

<sup>1</sup> I. m. 289. o. Szociális kötöttség és szellemi szabadság c. előadás.

<sup>2</sup> I. m. 644. sk. o.

<sup>3</sup> I. m. 290. o.



## TÖRTÉNET-SZEMLÉLET A XII. SZÁZADBAN.

### *Freisingi Ottó.*

Néhány évvel ezelőtt mondotta valaki, hogy «a történelem helyes látására és értelmezésére el kell jutnia ennek a nemzedéknek»<sup>1</sup> s hivatkozott Nietzsche szavára, amely szerint nekünk az élethez s a tethez szükséges a történelem s nem ahhoz, hogy kényelmesen elvonatkozzunk élettől és tettől, vagy hogy azt önző életünk és gyáva s rossz tetteink szépítésére használjuk.<sup>2</sup> E meggyőződés kötelességgé teszi, hogy foglalkozunk a történelemmel, s különösképen, hogy foglalkozunk a történelem nagy korszakaival s nagy embereivel.

A XII. század kétségtelenül nagy jelentőségű az emberiség történetében, s akik ismerik Freisingi Ottót is vonakodás nélkül a történelem nagy emberei közé sorozzák. Mégis a XII. század ismerete és méltatása még mindig a történelem homályos lapjai közé tartozik, s ugyan-  
ezt mondhatjuk Freisingi Ottóról is. Különösképen áll ez Magyarországon, ahol Freisingi Ottónak a magyarokra nézve barátságtalan kijelentéseit nem tekintve, kevesen ismerik műveit alaposabban. Pedig százada is s egyénisége is megérdemlik, hogy foglalkozzunk vele.

A lelki és világi hatalom óriási küzdelmének elcsendesültével a nyugat mintha befelé fordult volna, hogy most a szellem harcát vívja meg. A keresztes háborúk eszmei tartalma s a monasztikus reformtörekvések töretlen előrehaladása új életre pezsdítette a filozófiát s a teológiát s megkezdődött a XIII. század Summáinak előkészítése. A problémák egyetemessége, a teológia pozitív alapjainak vizsgálása, a módszer s a forma változatossága mind ezt bizonyítják. E mellett művészet és tudomány, vallás és politika ugyancsak új szellemi erők frissességével telnek el. S minden téren nagy emberek irányítják a nagy kort: II. Paschalis, II. Callixtus, II. Ince, IV. Hadrianus és III. Sándor pápák; IV. Heinrich, III. Konrád, I. Frigyes császárok; Reichersbergi Gerhoh, Stabloi Wibald, Cluny-i Péter, Clairvaux-i Szent Bernát, Salisbury-i János, Szent Viktor-i Hugó, Deutz-i Rupert, s közöttük az első sorokban Freisingi Ottó is. Korszakalkotó emberek ezek, akik a legkülönbözőbb irányok munkálásában egymás mellett dolgozva, vagy egymás ellen harcolva nagy-szerű harmoniában mutatják be századukat.

<sup>1</sup> Schütz Antal: Isten a történelemben.<sup>2</sup> 14 l.

<sup>2</sup> U. o. 15 l.



Freisingi Ottó maga is hű tükörképe századának. Apja III. Lipót osztrák örgróf, anyja Ágnes, IV. Heinrich császár leánya, akinek első férjétől született fia volt III. Konrád. Ottónak tehát nagybátyja volt V. Heinrich, maga pedig I. Frigyes nagybátyja volt. Iskoláit Párisban végezte. A monasztikus reform egyik legerősebb testületének a ciszterci rendnek tagja, egyház-fejedelem, a birodalom nagyjai közé tartozik, I. Frigyesnek tanácsadója. Egész egyénisége valami csodálatos szintézise a XII. századnak, aki ezen kívül tudományos munkája céljául a történelem megértését tűzte ki maga elé. Olyan ember tehát, akihez a történelem helyes látását és értelmezését kereső lélek bizalommal fordulhat.<sup>1</sup>

### I. Mit ért Ottó történet, história alatt?

Általában a történet szó objektív értelmét használja, amely az objektív történetést, a megtörtént eseményt jelöli. Különösen világos ez azokon a helyeken, amelyeken nem történeti jellegű megfontolások után a történet folyamához visszatérve ezt «rerum gestarum series»-nek nevezi.<sup>2</sup> Hasonlóképpen látjuk a szónak e jelentésben való használatát, amikor a megtörtént események felsorolása után ezeket «historia»-nak nevezi.<sup>3</sup> Mindezt természetesen csak akkor sorolja a történetnek mint tudománynak körébe, ha olyan eseményről, tevékenységről van szó, amely emberrel, emberben történt,<sup>4</sup> amint ide sorolja azokat a tényezőket is amelyek az emberiség tevékenységére hatással vannak. Szerzőnk szerint történetről nem lehet beszélni az ember teremtése előtt, ezért kezdi Krónikáját az «első teremtettt embertől»,<sup>5</sup> s a történet véget is ér a Krónika hetedik könyvével.<sup>6</sup> Amiről tehát a nyolcadik könyvben ír, bár az emberiség életéhez tartozik, az emberiség történetének nem része. Ebben Ottó kijavítja Szent Ágoston történet-fogalmát, amelyben a szellemek és emberek világa együttesen alkotja a történelem egészét.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Az életrajzi adatokhoz lásd: Haid K.: Otto von Freising. Bregenz (1932—33) 7—13 l.; Hofmeister A.: Studien über Otto von Freising. Neues Archiv 37 (1912) 108—116 l.; Wilmans R.: Chronica Ottonis Frisingensis. Praefatio. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores. Vol. XX.; Waitz G.: Gesta Friederici I. Praefatio. Scriptores Rerum Germanicarum. Hannoverae 1884.; Rahewinus: Gesta Friderici I., libri III—IV.

<sup>2</sup> Chronica Ottonis Frisingensis liber I. caput 1. (Jelzése ezentúl: Chron. s a könyvet jelző római szám s a caput-ot jelző arab szám.)

<sup>3</sup> L. Chron. II. 50, ahol Caesar tetteiről beszélve, azokat «historia»-nak mondja; I. 21. az atheniek és a krétaiak közötti háborúról.

<sup>4</sup> Chron. I. 5. «humanae miseriae»; VI. 9.; «rerum humanarum... statum».

<sup>5</sup> L. Chron. I. 1.; I. 5.

<sup>6</sup> Chron. Capitula libri septimi; I. még VIII. Prol; VIII. 20.

<sup>7</sup> Szent Ágoston: De Civitate Dei, lib. XI. cap. 1; lib. XII. cap. 19.



A történet Ottó által adott értelmének helyes megértéséhez azonban szükséges még az is, hogy megértsük, hogy történet alatt megtörtént dolgokat.<sup>1</sup> mégpedig a megtörtént dolgok változását, fejlődését, alakulását érti.<sup>2</sup> Határozottan áll tehát Ottó előtt, hogy a történet fejlődés, alakulás s a történelem-tudomány, amely szerinte a történet leírása,<sup>3</sup> még pedig nem elmesélő, hanem a dolgok össze nem zavart, a fejlődést mutató leírása, következésképpen fejlődéstudomány, amelynek tárgya nemcsak az események, neincsak a múlt viselt dolgai, hanem e viselt dolgok belső összefüggéséből alakuló emberi élet egésze. Szerzőnk tehát tudományos értelemben, a szó mai értelemezése szerint is, igazi történet-tudós, aki valóban történetileg, azaz fejlődésében látja az emberi életet.<sup>4</sup> Ezért tartják őt a középkor egyetlen igazi történelembölcseleljének.<sup>5</sup> Bár nem hiányoznak nála sem a középkor jól ismert hibái és elnézései, ezek semmivel sem nagyobbak, mint a hasonló munkába kezdő modern történész hibái.<sup>6</sup>

Világos tehát, hogy bár szerzőnk nem adott meghatározást a történelemlről, lelkében és művében világos fogalmazásban s kifejezetten élt a tétel, hogy a történelem: *az emberiség multja viselt dolgainak fejlődésükben való vizsgálata.*

Ezzel azonban még mindig nem adtuk tökéletes képét szerzőnknek a történelemlről adott felfogásának. A fejlődéstudományi vizsgálódás, amikor változásról, alakulásról beszél, ez alatt a lényeg kibontakozását érti, bizonyos képességi tényezők megvalósulását, formák egymásutánját. Ez lehet tökéletesedés, igazi fejlődés, vagy visszafejlődés. S e pontban Ottó felfogása egészen sajátos. S e sajátosság nem mellékes elem történetiszemléletében, hanem lényeges mozzanata annak. Írásaiból kiolvasott történelem-meghatározásában — amelyet láttunk — a fejlődés nyomorúságot, bizonytalanságot, ingatagságot, kifejezetten tragédiát jelent.<sup>7</sup> I. Frigyes császárhoz írt levelében mondja, hogy «nem annyira a megtörtént események sorrendjét, mint inkább azoknak nyomorúságát szövegetjük tragédia módjára».<sup>8</sup> Az ami a történetben a leglényegesebb: az események egymásra való hatásában megcsillanó alakulás, Ottó sze-

<sup>1</sup> L. Chron. III. 12.

<sup>2</sup> L. Chron. I. Prol.; II. Prol.; II. 2.; II. 32.

<sup>3</sup> L. Chron. II. 32.; II. 19.; I. Prol.; II. Prol.; I. 1.; VII. 34.; II. 48.; V. 32.; III. Prol.; VII. 7.; I. 17.; II. 47.

<sup>4</sup> L. Kornis Gy.: Történetfilozófia. A Magyar Történettudomány Kézíkönyve I. 1. 8—9. l.

<sup>5</sup> Dempf A.: Sacrum Imperium. München und Berlin 1918. 247 l.: «der einzige sozusagen offiziell anerkannte Geschichtsphilosoph des Mittelalters.»

<sup>6</sup> L. Hofmeister A.: Studien über Otto von Freising. 116 l.

<sup>7</sup> L. Chron. I. Prol.; I. 2.; Epist. dedicatoria ad Fridericum I.; Gesta Friderici I. I. 47.; Chron. II. 41.

<sup>8</sup> Chron. Epist. dedicatoria ad Fridericum I.



rint nem tökéletesedés, hanem bomlás széthullás. Azért fontos ez, mert a fejlődés, az alakulás a történet és történelem meghatározásának lényeges része, s következésképpen szerzőnk történet szemléletének is lényeges eleme. Ebből következik ugyanis, hogy a történelem nem tud feleletet adni önmagának, a bomlás nem felelet. Ha a történet alakulása nem más, mint «a változó dolgok sora».<sup>1</sup> «a halandók sokféle nyomorúsága»<sup>2</sup> úgy hogy az emberiség multja viselt dolgainak — vagyis a történelemnek — fejlődése lesiklás az első állapotról, amely — mint szerzőnk mondja —, nyomorult, a másodikra, amely nyomorultabb, s a harmadikra, amely a legnyomorultabb,<sup>3</sup> akkor ez valóban tragédia. Akkor nincsen értelme a történet szemléletben az immanens optimizmusnak. A történelem nem értelmezi önmagát immanens erővel, a történelem nem igazságos ítélő.<sup>4</sup> A változandóságnak, a mulandóságnak az a törvénye, amelyet Ottó keres és bizonyít művében, azt látszik igazolni, hogy a történelem nem rendelkezik a maga irracionáléját értelmessé tenni tudó kulccsal. Szerzőnk gondolata szerint tehát a pusztán és szigorúan magában vizsgált történelem immanens pesszimizmust hirdet. Mégis van kulcsa a történelemnek! «A mulandó dolgok ingatagsága s bizonytalan állapota, azok különféle és rendellenes menete fölött való gyakori és hasznos elmélkedés által, az értelem szemlélete útján úgy találom — amiképen látom is, hogy a bölcs egyáltalán nem ragaszkodik hozzájuk —, hogy el kell mellettük haladni «ab eis transeundum ac migrandum!»<sup>5</sup> Másutt pedig így fejezi ki ugyanezt a gondolatot: «... kitűnik, hogy semmi bizalmat sem kell helyezni a mulandó dolgokba s hogy az ingadozóra nem lehet támaszkodni... Midőn tehát a világ s az utána vágyakozás elpusztulnak, ki kételkedik abban, hogy innen az élő Istenhez, aki mozdulatlan és változatlan marad, s az ő boldog és örök államába kell vándorolnunk?!»<sup>6</sup> Ezzel szerzőnk ismételtelen hangsúlyozza a történelem irracionáléját, de rámutat valamire, ahova el kell jutnunk, ahol változatlanság és boldogság majd megadják a magában meg nem érthető történelem kulcsát.

A mondottakból egyúttal az is világos, hogy a történelem nagy irracionáléja mellett van valamiféle belső értelme a változandónak s az elmulónak a történelemben: hogy elvezessen, irányítson a helyes irányba.<sup>7</sup> Ez valójában már transzcendens útmutatás, mert Isten maradandó és változatlan országa felé mutat, ami nem historikum a szó

<sup>1</sup> Chron. VII. 34.

<sup>2</sup> U. o.

<sup>3</sup> Chron. VIII. Prol.

<sup>4</sup> Bernhart J.: Sinn der Geschichte, 43 I.: «Innerhalb ihrer selbst betrachtet, ist die Geschichte kein gerechtes Weltgericht.»

<sup>5</sup> Chron. I. Prol.

<sup>6</sup> Chron. V. 36.

<sup>7</sup> Chron. II. 14.



szoros értelmében, hanem metahistorikus tényező. Azt azonban semmiképpen nem mondhatjuk, hogy a történelemből egészen kiváló ez a megoldás, mert bár Isten Országának ez a végső beteljesülése nem historikum, a történelem várja ezt s készíti is a maga módján, s az Isten Országának lényege szerint transzcendens eszméje a teremtő és a megváltó Isten tervében a teremtett emberi Ország mulandóságának és széthullásának legyőzésére áll a történelemben s Krisztusban egészen történelemmé, historikummá vált.

Az eddigiekben azt vizsgáltuk mit ért Freisingi Ottó történet, történelem alatt s meghatározását a következőkben foglalhatjuk össze: az emberiség multja viselt dolgainak fejlődésükben való vizsgálata, amely fejlődés nem más, mint a történelem immanens pesszimizmusának transzcendens optimizmussal való legyőzése. Amit eddig fogalmi értelmezésben néztünk, azt akarjuk most a történelmi tényezők rendszeres tárgyalásával igazolni, hogy világosan lássuk szerzőnk történet-szemléletének értelmét és értékét.

Vizsgálódásunk tárgya elsősorban szerzőnk főntebb összefoglalt meghatározásának materiális, *anyagi eleme*, vagyis ama tényezők, amelyek tevékenységének eredménye a történelem tárgya: a mult viselt dolgai; azután a fejlődést, mint a történelem *formai elemét* tanulmányozzuk, hogy végül megértsük szerzőnk történetteológiai állásfoglalását, amivel egyúttal annak értékét is látjuk, hogy valóban igaz az, hogy a történelemnek nem lehet bölcelete, hanem csak teológiája.

## II. A történelem tárgyi elemei.

### 1. §. A két ország.

Freisingi Ottó történelmi világmépének leglényegesebb eleme a közösség. A közösség az, amelyben a történelem formális eleméről beszélhetünk. Nem egyének, nem is kisebb közösségek azok a tényezők, amelyekben — mint a történelem anyagi összetevőjében — megvalósul a fejlődés eszméje, hanem az egész emberiség.<sup>1</sup> A középkori ember lelkiületével szerzőnk nem látta sajátmagával szemben emelkedő problémának ezt a közösséget, hanem ebben a közösségben kereste a maga legsajátosabb problémájának megoldását: a Jónak, középkori fogalmazásban: az Istennel való életközösségnek a fejlődését. Ez a probléma azonban nem áll a történet szemlélője előtt tiszta egyvonalúságban, hanem határozott dualizmusban. Természetesen a források: Szent Ágoston és Orosius, irányító erővel hatottak szerzőnkre a történelemben megpillantott dualizmus kettős közösségének: az Isten Országának

<sup>1</sup> Bár Freisingi Ottó erősen Szent Ágoston hatása alatt áll, nála a történelmi közösségbe nem tartozik bele ég és föld, mint Szent Ágostonnál, hanem csak az emberiség közössége. L. Kornis Gy. id. m. 118. l.



és a világ Országának mint a történelem formai eleme hordozóinak meghatározásában. Freisingi Ottó azonban egyéni szemléletében teljesen feldolgozza ezt. Nem kényszeríti rá elgondolásait a tényekre, hanem azokat leolvassa az eseményekből.<sup>1</sup>

A történelem első tárgyi eleme tehát a két Ország: «két állam van — mondja szerzőnk — egy mulandó s egy örökkévaló, egy világi s egy égi, az egyik az ördögé, a másik Krisztusé».<sup>2</sup>

Az Isten Országá nem más, mint a boldogságnak az országa, amelybe Isten az embert helyezte, hogy akarátát önkéntes alárendeléssel Neki visszaadja.<sup>3</sup> Az embert teremtő Isten nagyszerű terve volt ez, amelyben a földi embert égi életre, a test emberét a szellemi élet tökéletességére hívta.<sup>4</sup> Ez valóban Isten Országá lett volna, amelyben az ember a meg nem szűnő béke, a változatlan és töretlen haladás útját járta volna az Istennel való életközösség útján.<sup>5</sup> Ez az élet, ez az Isten Országá azonban kizárta volna a történelmet! Ez inkább gloria, mint história.

De nem is valósult meg ez az isteni terv. Az ember «földi cselekedeteivel»<sup>6</sup> elveszítette ezt. Ezzel azonban nemcsak, hogy elveszítette Isten Országá a maga tökéletességét, hanem Isten akarata alól magát kivonva az ember «tévedésbe esett, az ördögök játékszere lett . . . és az ördög, mint a világ feje alatt harcolt»<sup>7</sup> vagyis új országot alakított: a világ Országát. S itt kezdődik a történelmi! Ez a történelem nem más, mint a gőg, az Istennel szemben köteles engedelmesség megtagadása, s a féktelen uralomvágy, amely kegyetlenkedéstől sem riad vissza, hogy akarátát másokra rákényszerítse. Ennek az Orzágnak élete a változó dolgok nyomorúsága, amely «hasonlóan a tengernek váltakozó apadásához és dagadásához, mely hol az édig tornyosul visszaesendő hullámhegyeivel, hol meg természetszerű visszaesséssel és apadással ismét alászáll».<sup>8</sup> Eme Ország irányító elve nem tud életet építeni: nagy kezdeményezések, felmagasztosulás után mindig összeomlás következik. Ez a történelem tragédiája, «nyomorúságos szerencsejáték»,<sup>9</sup> amelyben a kerékhez hasonlóan majd a legfelsőre, majd a legalsóra kerül a sor».<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Chron. I. Prol.; Spörl J.: Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung. München 1935. 37 l.

<sup>2</sup> Chron. I. Prol.

<sup>3</sup> L. Chron. I. 2.; III. Prol.; VIII. 27.

<sup>4</sup> L. különösen Chron. VIII. 27.

<sup>5</sup> L. Chron. III. Prol.; Capitula libri VII.; VIII. Prol.; VIII. 20.

<sup>6</sup> Chron. III. Prol.; VIII. 27.

<sup>7</sup> Chron. III. Prol.

<sup>8</sup> Chron. II. 52.

<sup>9</sup> Boetius: De consol. philos. II. 2.

<sup>10</sup> Chron. VI. 9. — Nagy jelentőségű szerzőnk felfogására, hogy az első várost «primam in hac valle lacrymarum civitatem» (Chron. I. 2.) Kain alapí-



Az Isten Országának eszméje azonban nem semmisült meg teljesen, bár Krisztusig nem sok polgára volt.<sup>1</sup> Az Isten terve szerint az Isten Országának az emberi természetbe beleteremtett eszméje nem aludt ki. A történelem nemcsak változékonyság, nemcsak pusztulás, hanem *nagy várakozás is*. Maguk a mulandó dolgok, a történelem pesszimizmusa irányítanak bennünket az Isten Országára felé.<sup>2</sup> S ez a várakozás, «a tisztulás és szabadulásra váró törekvés árja»,<sup>3</sup> amely a bűn után is él az emberben, s amely — bár az emberi közösségben Krisztus előtt csak kevéssé látszik, egyesekben határozott formát ölt — az Isten iránti engedelmisséget, vagyis Isten uralmát, Isten Országát képviseli a történet világában. Ezáltal világosan látszik az is, hogy bár az Isten Országára nem szoros értelemben s pusztán történelmi tényező, hiszen természetfölötti eredetű,<sup>4</sup> mégis a történelemben s a történelemmel él. Ezzel egyrészt magára veszi a történelemnek formai meghatározóját, hogy alakuló, fejlődő, hogy az időben megvalósuló lesz, — másrészt azonban magára veheti, mint történelmi tényező a történelem irracionálisításának értelmezését. Így lehet a magában véve metahistorikus Isten Ország a történelem kulcsa.<sup>5</sup>

Kérdésünk most az: hol találhatjuk meg a történelemben konkrét formában a világ Országát és az Isten Országát szerzőnk szerint.

I. Alig kezdi az ember — mondja szerzőnk — «a megátkozottság földjét művelni»,<sup>6</sup> máris megjelennek a világ Országának első polgárai: Kain,<sup>7</sup> ennek utódai,<sup>8</sup> majd a vízözön után Cham és ennek törzséből Nemroth, aki először kezdi építeni az Istennel szembenállók városát.<sup>9</sup> Babylon az első nagy, szervezett világ Országára,<sup>10</sup> bár kívülre is népek és egyesek a világ Országához tartoznak,<sup>11</sup> még a választott nép nagyobb része is ennek az Orzágnak polgára.<sup>12</sup> Ügylátszik, hogy szinte csak egy Ország van,<sup>13</sup> s ez uralkodott Krisztus eljövetele előtt olyannyira,

totta. Ezt a véleményt katolikus történeti hagyomány tovább őrizte s még a XVI. században is megtaláljuk. — Hasonlóképen Bábel-tornyát Nemroth építette, aki jellemző módon «de stirpe Cham» (Chron. I. 4.) származik. — A Ninus által alapított első nagy birodalom létrehozója éppen ilyen jellegzetesen a «propagandae dominationis libido» (Chron. I. 6.)

<sup>1</sup> Chron. III. Prol.

<sup>2</sup> Chron. IV. 4.; L. Schütz A., id. m. 169—170. l.

<sup>3</sup> L. Schütz A., id. m. 170. l.

<sup>4</sup> L. Schütz A., id. m. 200. l.

<sup>5</sup> L. Bernhart J., id. m. 17—19 l.

<sup>6</sup> Chron. I. 2.

<sup>7</sup> U. o.

<sup>8</sup> U. o.

<sup>9</sup> Chron. I. 4.

<sup>10</sup> Chron. I. 6.; I. 7.

<sup>11</sup> L. Chron. I. 10; I. 17; I. 18; I. 29.; II. 25; II. 30; I. 20; I. 28.

<sup>12</sup> Chron. III. Prol.; «exceptis de Israelitico populo paucis.» L. I. 29.

<sup>13</sup> Chron. IV. Prol.; V. Prol.; VIII. Prol.



hogy «annyira megnövekedett Róma birodalma, hogy már tovább terjeszkednie nem lehetett»,<sup>1</sup> pedig ez szerzőnk szerint «kétségtelenül a világ Állama volt».<sup>2</sup>

Krisztus születésével azonban megkezdődött a világ Országának hanyatlása,<sup>3</sup> Róma hatalma a görögöké lett, s Nagy Konstantin, vagy helyesebben Theodozius óta «mintegy kialudván a világ Ország»,<sup>4</sup> helyét lassanként átengedi az Isten Országának.

Ezzel azonban még nem lépett ki a világ Országá a történelemből, sőt nagy szerepet visz továbbra is, csakhogy a történelem értelmét kereső Ottó az Isten Országát emeli ki jobban. Mintha a kereszténnyé vált birodalom az Isten Országává vált volna. A középkor legnagyobb küzdelmeinek s irányító problémáinak gyökere ez a tétel. Mert ha a világi hatalom Isten Országá, hogyan érthető akkor számtalan igazságtalansága, gonoszsága; ha pedig a Világ Országá, akkor hogyan áll a lelki hatalom előtt — amely Isten Országá — vele szemben álló világi hatalom, amely keresztény, tehát az Egyházhoz tartozik? Ez a Freisingi Ottó által «civitas permixta»-nak nevezett keresztény birodalom problémája, amelyről alább szólnunk.

II. Az Isten Országának története a maga határozott formájában Ábellel kezdődik.<sup>5</sup> Utána Seth<sup>6</sup> majd Sem tartoznak az Isten Országai polgárai közé.<sup>7</sup> Egészen határozott formát csak Ábrahámmal ölt az Isten Országá,<sup>8</sup> aki Kánaán földjére költözik,<sup>9</sup> s megalapítója lesz a kegyelem előtti Isten Országának, amelynek folytatója és betetőzője a kegyelem idejében, azaz Krisztus eljövetele után az Egyház, mint azt szerzőnk már Ábrahám történetében kijelenti.<sup>10</sup> Azonban — bár Kánaán valójában Isten Országá — nem minden polgára tagja az Isten Országának, sőt<sup>11</sup> Ottó kifejezetten kijelenti, hogy még Izraelből is csak kevesen az Isten Országá polgárai,<sup>12</sup> másrészt pedig Izraelen kívül is találunk Isten polgárai közé tartozókat.<sup>13</sup>

Krisztus megjelenését a történelemben rendkívül nagyjelentőségű bevezetéssel kezdi el szerzőnk.<sup>14</sup> Ez annál inkább feltűnik, mert a törté-

<sup>1</sup> Chron. II. 49.

<sup>2</sup> Chron. III. 6.

<sup>3</sup> Chron. IV. 5.

<sup>4</sup> Chron. V. Prol.

<sup>5</sup> Chron. I. 2.

<sup>6</sup> U. o.

<sup>7</sup> Chron. I. 4.

<sup>8</sup> Chron. I. 7.

<sup>9</sup> Chron. I. 9.

<sup>10</sup> Chron. I. 10. — L. Chron. I. 19; I. 29; II. 46; III. 2.

<sup>11</sup> Chron. I. 10.

<sup>12</sup> Chron. III. Prol.

<sup>13</sup> L. Chron. II. 4; II. 46; III. 14.

<sup>14</sup> L. Chron. III. Prol.; III. 6.



nelem kezdetét, az emberi élet teremtesét egész röviden tárgyalja csak.<sup>1</sup> Kétségtelenül az az oka ennek, hogy Krisztus megjelenését a legnagyobb történeti momentumnak tartja Ottó.<sup>2</sup> Krisztus az Isten Országá «szervezője».<sup>3</sup> Freisingi Ottót itt ugyanaz a gondolat vezeti, amely a katolikus történetsszemléletek mind világosabban előtűnő alapgondolata.<sup>4</sup> A Krisztus által szervezett Isten Országá pedig nem más, mint az Anyaszentegyház,<sup>5</sup> szerzőnk ezt kifejezetten hirdeti.<sup>6</sup>

A kérdés teljes kifejtéséhez tartoznék, hogy az Isten Országá konkrét képviselőjére nézve foglalkozunk Freisingi Ottó felfogását részben vagy egészen másként magyarázó tudósok fejtegetéseivel, különösképen Hauck A., Hofmeister A. és Bernheim E. állításaival.<sup>7</sup> Mivel azonban nem célunk most szerzőnk egyházpolitikai állásfoglalásának tárgyalása, másrészt pedig főntebbi idézeteink alapján világos, hogy Ottó kifejezetten az Egyházban látja a Krisztus utáni Isten Országot, a kérdést igazoltnak vesszük.

III. A «civitas permixta», a keresztény birodalom kérdése sokkal fontosabb most számunkra. Egyrészt világos, hogy általában a világi birodalom a világ országának megtestesítője, az Egyház pedig az Isten Országát képviseli a történelemben,<sup>8</sup> másrészt pedig a keresztény birodalom az Egyházhoz tartozik, s Ottó nem is akarja elválasztani attól.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> L. Chron. I. 1. s I. 2. eleje.

<sup>2</sup> L. Schmidlin J.: Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Freiburg i. Br. 1906. 93. l.: «Ein tiefes Verständnis für die Bedeutung des Eintrittes Christi in die Geschichte, der auch heute noch alle Sehnen der Menschheit in Geiste der Bejahung oder der Verneinung ergreift, leuchtet uns aus Ottos Chronik entgegen, obschon sie gerade die ethische Bedeutung des Erlösers als Zerstörers der die Weltordnung trübenden Sünde hinter seiner geschichtsphilosophischen und hierarchischen, fast möchte man sagen kirchenpolitischen, als König und Hohenprieester weit zurückstehen lässt.» L. még Bernhart J., id. m. 18. l.

<sup>3</sup> Chron. I. 29.

<sup>4</sup> Bernhart J., id. m. 18. l.: «Jesus Christus war die Erfüllung alles Sinnes jeglicher Schöpfung.»

U. o. «So liegt im Christentum das denkbar tiefste Ja zur Geschichte und zugleich ihre tiefste Überwindung.» L. Schütz A., id. m. 177—184 l.

<sup>5</sup> L. Chron. III. Prol.; III. 10.; III. 14.; III. 15.; III. 16.; III. 19.; III. 23.; III. 27.; III. 34.; III. 43.; III. 45.; IV. 3.; IV. 8.; IV. 18.; IV. Prol.

<sup>6</sup> Chron. III. 22.

<sup>7</sup> L. Hauck A.: Kirchengeschichte Deutschlands. IV. kötet, 505—508 l. Hofmeister A.: Studien über Otto von Freising. Neues Archiv 37. (1912) 179. l. — Bernheim E.: Der Charakter Ottos von Freising und seine Werke. Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung VI. (1885), 15—24. l. Bernheim szerint például: «In der ganzen Sphäre dieses Gedankens tritt die Kirche wie man sieht, völlig zurück, als existierte sie gar nicht und hatte gar keinen Anteil am Gottesstaat, geschweige dass sie als Vertreterin desselben erscheine.»

<sup>8</sup> Chron. I. Prol. L. a Világ Országáról főntebb mondottakat.

<sup>9</sup> Chron. VII. Prol.



A kérdésre ismét csak konkluziókban felelünk, ahelyett, hogy külön foglalkoznánk Bernheim E., Spörl J., Hofmeister A. magyarázatával,<sup>1</sup> s bővebben fejtegetnénk az Egyház és a birodalom fogalmi tartalmának középkori alakulását. Konkluzióink a következők:

1. A világi Országa a világi birodalom;
2. az Isten Országa Krisztus előtt Izrael, Krisztus után pedig a hierarchikus Egyház;
3. a «civitas permixta» a hierarchikus Egyházból és a Birodalomból alakul;
4. egészen sajátos értelemben, — amelyben rendkívül nagy-jelentőségű Ottó egyházpolitikai felfogása — a «civitas permixta» az Egyház, a világi hatalom, a birodalom pedig, bár önmagában nem rossz, tehát önmagából nem megtestesítője a világi Országának, nagyon könnyen ölti magára a történelem folyamán a világi Ország szerepét.

## 2. §. *A világi hatalom, országok, nemzetiségek, filozófia, tudomány, művészet.*

A történelem anyagi tényezői tárgyalásában látnunk kell szerzőnk felfogását ezekre nézve is. Természetes, hogy szerzőnk sokszor nem tudja megtagadni korát,<sup>2</sup> mégis nyugodtan állíthatjuk, hogy ismeri a történeti okságot.<sup>3</sup> Számára a történelem nemcsak a gondviselés terve — bár elsősorban az —, hanem emberi tevékenység eredménye is. Azt azonban nem várhatjuk, hogy ezeket az oksági tényezőket a történelemben a transzcendens tényezőktől függetlenül szemlélje, amint azt a modern történetiszemlélet teszi.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> L. Bernheim E., id. m. 16. I. 24. I. — Hofmeister A., id. m. 179. I. — Spörl I. id. m. 38—43 I.

<sup>2</sup> L. Eichen H.: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1913. 641—666. I. Schmidlin J., id. m. 18. I.: «Er schätzte die historische Wirklichkeit, hatte aber für die Gesetze des realen Geschehens nur ein beschränktes Verständniss, hierin nur ein etwas besserer Sohn des der Wirklichkeit allzusehr entrückten Mittelalters.»

<sup>3</sup> Bildhau: Handbuch der Quellenkunde. I. köt. 296. I.: «der erste und, man kann sagen, befriedigende Versuch pragmatischer Weltgeschichte.» Chron. V. Prol.; II. 36; I. 25 (a frankok eredetéről) I. 8. (Trier eredetéről).

<sup>4</sup> L. Dilthey: «Im 15. und 16. Jahrhundert erhob sich der Geist der modernen Völker zu einer natürlichen Auffassung des geschichtlichen Lebens und der Kräfte, welche dasselbe regieren. Mit der inneren Zersetzung der mittelalterlichen Kirche und ihres metaphysischen Systems, mit den Fortschritten der geistigen und wirtschaftlichen Kultur und der Umbildung der sozialen und politischen Verhältnisse, die dadurch hervorgerufen wurden, erwuchs ein Bewusstsein von dem selbständigen Wert alles diesseitigen Lebens und Schaffens, welches die Schranken der transzendenten Weltanschauung siegreich durchbrach.»



Freisingi Ottó elismeri a világi hatalmat s azt mint a történelem jelentős tényezőjét tárgyalja.<sup>1</sup> Az igazság követeli, hogy engedelmessédjünk ennek a hatalomnak, amelynek csak Isten akarata szab határt.<sup>2</sup> A világi hatalomnak feladata az igazság rendjének megőrzése,<sup>3</sup> a béke védelme,<sup>4</sup> egység és béke teremtése,<sup>5</sup> a polgárok irányítása,<sup>6</sup> az ellenség fegyverrel való fékentartása,<sup>7</sup> a közjónak a magán jó felett való gondozása.<sup>8</sup> A világi hatalom történeti ok jellegét látja Ottó Rómának a szerepében, amely a megváltást előkészítette.<sup>9</sup> Nagy érzéke van szerzőnknek a világi hatalom helyes értékelésében,<sup>10</sup> még akkor is, ha azt, amit megfelelőképpen értékel, elfogadni és helyeselni nem is tudja.<sup>11</sup>

Freisingi Ottótól távol áll Salisbury János felfogása a birodalomtól különálló országokról,<sup>12</sup> ez megbontaná az Isten Országá középkori gondolatát, azért mégis világosan látja a részleges országokat is, s azok történeti szerepét. Mindenekelőtt elismeri ezeket mint a birodalomtól különállókat.<sup>13</sup> Így beszél Polóniáról, Dániáról, Hungariáról, a normannokról, a britekről stb.<sup>14</sup> Figyelemmel kíséri eme országok politikai alakulását s fejlődését is.<sup>15</sup> Sőt éppen ez az országok életében lefolyó

<sup>1</sup> L. Bernheim E. id. m. 25—38 l., ahol sokszor mondja: «laienfreundliche Anschauung.» L. Chron. I. Prol.; VII. Prol.: «Si ergo Deus quae fecit diligit, nihilque eorum quae fiunt sine eius nutu fieri potest, si potestates omnes ordinet, multo magis regna, per quae alia minora disponit.» L. Gesta Friderici I. II. 3; II. 13; II. 30, amelynek szövegéhez Bernheim megjegyzi (id. m. 38. l.) «man kann wohl nicht verkennen, dass er mit den in der Rede vorgetragenen Ansichten sympathisiert.»

<sup>2</sup> L. Chron. III. 43. — L. még Bernheim E. id. m. 45. l.: «Allerdings stossen wir bei ihm auf den verhängnisvollen Satz, es sei zwar christliche Pflicht, der Obrigkeit zu horchen, doch nicht, wenn sie etwas befehle, was wieder Gottes Gebote und das Heil der Seele gehe.»

<sup>3</sup> L. Epist. dedicatoria ad Fridericum I.

<sup>4</sup> U. o.

<sup>5</sup> L. Gesta II. 6.

<sup>6</sup> L. Gesta II. 13.

<sup>7</sup> U. o.

<sup>8</sup> L. Chron. II. 10.

<sup>9</sup> L. Chron. III. Prol.

<sup>10</sup> L. Chron. I. 11; I. 16; I. Prol.; V. Prol.; II. 13; IV. 31; VI. 36. Eicken H. id. m. 668 l.: «Otto besass ein über alle Logik siegreiches staatliches Empfinden...» Spörl J. id. m. 38. l. «Stärker als der monastische Zug ist bei ihm der politische Instinkt entwickelt.»

<sup>11</sup> L. Chron. II. 37; IV. 32.

<sup>12</sup> L. Spörl J. id. m. 101. l., 104. l.

<sup>13</sup> L. Chron. IV. 3; V. Prol.

<sup>14</sup> L. Chron. VI. 28; VII. 19; VII. 24; VI. 27; VI. 5; VI. 33; VI. 35; VI. 2.

<sup>15</sup> L. Schmidlin J., id. m. 21. l. — L. Chron. I. Prol.; I. 5.; I. 6; I. 7; I. 10; I. 11; I. 13; I. 14; I. 15; I. 16; I. 18; I. 22; I. 24; II. 7; II. 13; II. 17; II. 22; II. 26; II. 40; II. 41—42; II. 47; II. 49; II. 50; II. 51; III. Prol.; II. 1—2; III. 43; stb.



változások okos meglátása teszi számára lehetővé a történet felosztásának értékes univerzálhistóriai megállapításait.<sup>1</sup>

A nemzetiség iránti érzéke és értékelése talán nem látszik ennyire világosan,<sup>2</sup> ez azonban nem annak nemismerését jelenti.<sup>3</sup> A nemzetiség szolgálat összehasonlításai alapul számára görögök és rómaiak között.<sup>4</sup> Egészen nagyszerű az a kép, amelyben három nép jellemzését adja nyelvének leírásában.<sup>5</sup> Végül csak el kell olvasnunk, amit a germánokról,<sup>6</sup> a magyarokról,<sup>7</sup> hunnokról<sup>8</sup> s normannokról<sup>9</sup> ad, vagy egy másik leírását, amelyben történeti tényeket nemzetiségi sajátosságokból vezet le.<sup>10</sup>

Talán nem szükséges, hogy külön tárgyaljuk szerzőnknek a filozófiáról, tudományról s művészetekről vallott nézetét. Bőségesen tárgyalták már ezt magyarázóik s elismerik, hogy korának minden nagy megmozdulása visszhangra talált nagy lelkében.<sup>11</sup> Mindenesetre ezek értékelése s történeti szerepük elismerése nagyban hozzájárult ahhoz, hogy elődjénél mélyebben megértse a történelmet.

### 3. §. Az egyéni ember.

Bár nem egyének sorsát írja meg műveiben, szerzőnk látja az egyén történeti szerepét is. Jobban előtűnik ez a Gesta Friderici I. első könyvében, mint a Cronica könyveiben. Olvassuk el I. Frigyes leírását,<sup>12</sup> vagy az egyéni szabadakarat érvényesülésének és feladatának bizonyítását.<sup>13</sup> Az ember nemcsak eszköz a történelemben, hanem annak alkotó tényezője is. Különösen sokszor tűnik ez elő a történetet irányító egyéniségek szenvedélyei vagy erényei ilyen irányú meglátásában és felemlítésében.<sup>14</sup> S ebben különösen fontos az, hogy meglát erényeket a

<sup>1</sup> L. Büdinger M.: Die Entstehung des 8. Buches Ottos von Freising. Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse XCVIII. (1881) 333—335. I. L. Chron. V. és VI. könyv eleje.

<sup>2</sup> L. Spörl J. id. m. 45. l.

<sup>3</sup> L. Schmidlin J. id. m. 21. l.

<sup>4</sup> L. Chron. I. 27.

<sup>5</sup> U. o.

<sup>6</sup> L. Chron. II. 48; III. 3; III. 24.

<sup>7</sup> L. Chron. VI. 10; VI. 20.

<sup>8</sup> L. Chron. IV. 16.

<sup>9</sup> L. Chron. VI. 5; VI. 33.

<sup>10</sup> L. Chron. VII. 5.

<sup>11</sup> L. Hofmeister A., id. m. 767 l.: «Alle grossen Bewegungen seiner Zeit haben in diesem reichen Geiste einen Wiederhall gefunden.»

<sup>12</sup> L. Gesta Prol.; I. 12—13; II. 26; II. 30.

<sup>13</sup> L. Chron. III. Prol.

<sup>14</sup> L. Chron. I. 6; III. 15; III. 9; III. 11; VI. 34; I. 10; II. 14; II. 40; III. 9; III. 15; III. 23; III. 30; II. 10; II. 31; II. 9; II. 15—II. 42.



világ polgárai lelkében s hibákat az Isten Országának polgárai között is.<sup>1</sup>

A mondottakból világos, milyen határozott Freisingi Ottó állásfoglalása a történelem anyagi tényezőinek értékelésében.<sup>2</sup> Feladatunk most már a történelem formai tényezőinek vizsgálata, amit így is formulázhatunk: milyen ideát hord a történelem anyagi tényezői egymásra hatásából, tevékenységéből létrejövő eseménysorozata?

### III. A történelem formai elemei.

A történelem nemcsak eseményhalmaz, nemcsak egymásután,<sup>3</sup> mert az események harmonikus egységben olvadnak össze s ez az egység a história értelme, a történelem törvénye.<sup>4</sup>

Freisingi Ottó egyik főcélja, hogy a változandó dolgok nyomorúságát megmutassa.<sup>5</sup> «A borús időkre való tekintettel a dolgok változandóságáról» írt,<sup>6</sup> s nem mulasztja el, hogy erre ne figyelmeztessen bennünket a történelem bármelyik mozzanatában.<sup>7</sup> Nem Ottó volt az első, aki a történelem eme vonását észrevette,<sup>8</sup> de egészen sajátos erővel

<sup>1</sup> L. Sawicki F.: *Geschichtsphilosophie*. (Philosophische Handbibliothek. Band II.) München 1923. 82—85. l.

<sup>2</sup> Bernhart J.: *Sinn der Geschichte*, 23. l.: «Mit deutlicher Abkehr von den schroffen Konsequenzen seines Meisters (Augustinus) behauptet er (t. i. Otto Frisingensis) bei aller Ehrfurcht von der sittlichen Norm der Geschichte das relative Recht aller Komponenten der historischen Bewegung».

<sup>3</sup> Sawicki F. id. m. 198. l.: «Wenn die Geschichte... eine strenge Gesetzmässigkeit nicht aufweist, so ist sie darum doch kein zusammenhangloses Neben- und Nacheinander».

<sup>4</sup> Schmidlin J. id. m. 5. l.: «Unsere Absicht ist es, zu zeigen... daß Harmonie und Ebenmaß ebenso wie durch Ottos Charakter auch durch seine Werke gehen...». Bernhart J. id. m. 23. l.: «Ein klassisches Bedürfnis nach Harmonie und Ausgleich ringt in der Seele des Mannes mit der schwer-mütigen Erkenntnis der Zerfahrenheit aller Dinge». L. Hofmeister A. id. m. 106. l.

<sup>5</sup> Chron. II. 32: «... nos brevitatis causa, praesertim cum non curiositatis gratia, sed ad ostendendas caducarum rerum calamitates scribamus historiam stringere volumus. Non enim, ut exemplo illorum, qui fortiter se gessisse arbitrati sunt, alios ad bella accendamus, sed ut in bellis variisque alternantium rerum casibus mutabilium miserias ostendamus, bellorum ac rerum nutantium seriem teximus»; L. II. 43; Epist. dedicatoria ad Fridericum I.; II. Prol. — L. Schmidlin J. id. m. 39. l.: «Der Nachweis der Vergänglichkeit alles Irdischen bildet einen der Hauptzwecke von Ottos Chronik».

<sup>6</sup> Epist. dedicatoria ad Fridericum I.

<sup>7</sup> L. Chron. VII. 9; I. 26; I. 32; II. 25; II. 51; II. 44; II. 30; II. 32; IV. 31; II. 14; II. 45. L. Schmidlin J. id. m. 40. l.: «Sein poetischer Weltsehmerz, der ohne gesucht und affektiert zu sein sich als Grundgedanke durch alle Phasen seiner Geschichte zieht, entlockt ihm die ergreifendsten Töne und entwirft ein düsteres Geschichtsbild voll physischer wie moralischer Übel».

<sup>8</sup> Spörl J. id. m. 48. l.: «Bei der Betrachtung der weltgeschichtlichen



világít rá szerzőnk, hogyan «fenyegeti magát végső pusztulással — a történelem, s minden tényezője — a maga minden módon való megváltozása folytán».<sup>1</sup> Minden emberi hatalom és minden emberi bölcsesség veszendő,<sup>2</sup> történetet írni nem is más, mint ennek a veszendőségnek bizonyítása.<sup>3</sup> Még a leghatalmasabb történeti erők sorsa is ez: «hogy nyomorultul feloszolják s ezáltal pusztuljon és csökkenjen.»<sup>4</sup> Olyan a történelem világa, mint a tenger a maga örökös változásával,<sup>5</sup> vagy mint a szerencsekerék örökös föl-lejárásával,<sup>6</sup> amely nem taníthat másra, mint a világnak s a történelemnek nyomorúságára.<sup>7</sup> Mindabban, ami történelem, semmit sem lehet találni, ami biztonságot, nyugalmat tudna mutatni.<sup>8</sup>

S mindez nemcsak esetleges, járulékos adottsága a történet világnak, hanem sajátos jegye annak. Ami emberi vagy emberkézzel alkotott, összeomlik az.<sup>9</sup> — Azt sem mondhatjuk, hogy ez a középkor világmegvetésének megnyilatkozása. Nem mondhatjuk ezt szerzőnk éppen most tárgyalt felfogása alapján, amelyre senki sem mondhatja, hogy világmegvetés. De nem mondhatjuk azért sem, mert ezt állítja szerzőnk az Isten Országáról is, amennyiben a világban él, bár az Isten Országáé életét más törvény irányítja. Mint historikum az Isten Országáé is magára veszi a szenvedés, a változandóság törvényét, a nyomorúságot.<sup>10</sup>

Windelband felteszi a kérdést, vajjon nem kell-e kimondanunk, hogy az ember történelme is végigéli az egyed fiatalságát, fejlődését és előregedését?<sup>11</sup> Freisingi Ottó is így nézi a történelmet. A népeknek is van — mondja — születésük,<sup>12</sup> fiatalságuk,<sup>13</sup> eljutnak az érettség fejlettségéhez,<sup>14</sup> de nem maradhatnak ott, hanem elernyednek «mintegy agykori gyengeségben» s elpusztulnak.<sup>15</sup> A modern történetsszemléletekben

Begebenheiten, des Auf un Ab von Glück und Unglück im Leben der Völker und Kulturen geht Otto der Begriff des Wandels aller Dinge auf, ein Begriff, der schon vor ihm der mittelalterlichen Geschichtsschreibung durchaus geläufig ist, durch Otto aber mit besonderem Nachdruck verkündet wird.

<sup>1</sup> Chron. I. 32.

<sup>2</sup> L. Chron. I. Prol.

<sup>3</sup> L. Chron. II. 43.

<sup>4</sup> Chron. V. 35.

<sup>5</sup> L. Chron. VI. Prol.

<sup>6</sup> L. Chron. VI. 9.

<sup>7</sup> U. o.

<sup>8</sup> L. Chron. V. 36.

<sup>9</sup> L. Chron. II. 11. (L. Orosius: Adversus paganos II. 6, 13.)

<sup>10</sup> L. Chron. I. Prol. I. 9; VI. 32.

<sup>11</sup> L. Kornis Gy. id. m. 194. I.

<sup>12</sup> Chron. IV. 31: «cum Roma parturiretur».

<sup>13</sup> L. Chron. II. Prol.

<sup>14</sup> L. Chron. IV. 31.

<sup>15</sup> L. Chron. IV. 31: «quasi iam in senili aetate posita (Urbs, imperium) defectum honoris, quem in robusta aetate contraxerat (patitur)».



is szereplő keletről nyugatra való haladás törvényét Ottó is leolvassa a történet lapjairól.<sup>1</sup>

A történet eme örökös változandósága nyilvánvalóan immanens törvénye tehát Freisingi Ottó szerint a történet világának. Ez a bomlás törvénye. De van benne ugyancsak immanens erővel a haladás felé való törekvés is. Éppen ez a szükségszerű nyomorúsága a történetnek kényszeríti a történelem emberét arra, hogy másutt keressen magának megoldást.<sup>2</sup>

A történelem világának nem egyetlen törvénye a változás törvénye. Láttuk már fentebb, milyen értelemben törvénye a történelemnek a haladás törvénye is. S bár a történet folyamán többször tűnik elő a változandóság törvénye, mint a haladás törvénye, — aminek egyszerű oka az, hogy bár a haladás törvénye is historikum, annyira immanens történeti tényező nem tudott lenni, mint a változás —, mégis a történelem vezető eszméje a haladás törvénye.

Amilyen értelemben a világ Országának pusztulásáról és elmúlásáról beszél szerzőnk, éppen úgy mutatja be az Isten Országának haladását. A megvetett állapotból emelkedik ki az Isten Országa a dicsőségre már itt a földön,<sup>3</sup> hogy annak részesévé legyen majd az örök dicsőségben. «Első állapota a kivetett, második a reménykedő, harmadik a boldog: vagy első a megalázott, második a közepes sorsú, harmadik a tökéletes.»<sup>4</sup> Nem áll ezzel szemben sok megaláztatása és szenvedése sem, mert mindez csak arra szolgált, hogy előkészítse a felmagasztaltatásra.<sup>5</sup> Szépen vezeti le a tételt szerzőnk a történet ügyes kiválasztásával, ami egyébként is jellemzője művének, s bizonyítja hogyan emelkedett Isten Országa «a legnagyobb hatalomra és egyeduradalomra», amelyben «úgy látszik, hogy . . . a halhatatlanságot kivéve, csaknem az összes megígért javakat már megkapta.»<sup>6</sup>

Miben áll most Isten Országának ez a haladása? Vajjon a kultúra fejlődésében, vagy a földi hatalom növekvésében, vagy szellemi-lelki előrehaladásában?

Mindenekelőtt világos, hogy szerzőnk nem a kulturális haladásban látja a történet fejlődését. Freisingi Ottó vallja, hogy az ember mindig

<sup>1</sup> L. Chron. I. Prol.; V. Prol.; VIII. 35. — L. még Schmidlin J. id. m. 36. 1.; Savicki F. id. m. 195. 1.; Braun O.: Geschichtsphilosophie. (Grundriß der Geschichtswissenschaft. Band I. Abteilung 6.) 39. 1.

<sup>2</sup> L. Chron. V. 36; VII. 24; IV. 33.

<sup>3</sup> L. erre nézve Freisingi Ottó egyházpolitikáját. (Haid K.: Otto von Freising. Bregenz. — Különlenyomat a «Cistercienser Chronik» 44. és 45. évfolyamából. 1932—33. — Hashagen J.: Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker. Leipzig 1900. — Schmidlin J. id. m.)

<sup>4</sup> L. Chron. VIII. Prol.

<sup>5</sup> L. Chron. I. Prol.; II. 45; VIII. Prol.; IV. Prol.: «Dominus enim, qui civitatem suam ante constitutionem mundi praeordinatam ad tempus latere voluit, tempore quo decuit, exaltare disposuit».

<sup>6</sup> L. Chron. IV. 4.



tökéletesebb lehet,<sup>1</sup> de azt is nyíltan kimondja, hogy az emberi bölcsesség s tudomány is bizonytalan, ingatag, mint a történelem minden más tényezője.

A fejlődést szerzőnk a szellemi és erkölcsi haladásban látja. Egyik oldalon áll a világ Országának szellemi és erkölcsi hanyatlása,<sup>2</sup> a másikon pedig az Isten Országá magasba lendülő s nemes törekvésű polgárainak szaporodása.<sup>3</sup> Mind sűrűbb rendben vonulnak fel a történelem vége felé haladó korban — aminek saját korát tartja a szerző — a szentek.<sup>4</sup> Nem gondol itt számbeli gyarapodásra, hanem inkább elmélyülő s tökéletesebbé váló értékgyarapodásra.<sup>5</sup>

Sajátosan érdekes tétele még szerzőnknek a haladás törvényének az Isten Országá világi hatalmának fejlődésére, növekvésére való alkalmazása, amivel egyházpolitikai elgondolása betetőzése lesz történet-szemléletének. Ezzel azonban most nem foglalkozunk.

A mondottakból világosan áll előttünk szerzőnk történetsszemlélete: láttuk a történelem anyagi tényezőit, s láttuk azokat az eszméket, ideákat is, amelyeket a történelem hordoz, s világosan áll előttünk az Isten országa s ennek haladása, mint a történelem kulcsa. Egy gondolatra akarunk még rámutatni, Freisingi Ottó történetsszemléletének teológiai jellegére.

<sup>1</sup> L. Chron. V. Prol. ; III. Prol. ; I. Schmidlin J. id. m. 133. I. : «Aus der einfachen Tatsache der unbegrenzten Vermehrbarkeit des Wissenstoffes und der unversiegbaren Forschungskraft des Geistes erschließt er mit kühnem Sprunge den stetigen Fortschritt der Wissenschaft und die intellektuelle Bildungsfähigkeit bis ins Endlose».

<sup>2</sup> L. Chron. I. 17 ; III. Prol. ; IV. 2 ; VII. 9.

<sup>3</sup> L. Chron. VII. 9 ; VII. 21 ; VII. 34.

<sup>4</sup> L. Chron. VII. 35.

<sup>5</sup> L. Schmidlin J. id. m. 51. I. : «Schon lange vor Kant hat Otto die Geschichte in gewissem Sinne als einen ethischen, nicht einen physischen Prozeß dargestellt, wenn er, auch mit Kant übereinstimmend, nicht an einen extensiv ununterbrochenen ethischen Fortschritt, der den Epochen und Völkern erst ihren Wert verleiht, selbst nicht an ein Wachsen der für ihn in der Kirche inkarnierten Sozialethik und Religiosität geglaubt hat. In der stetigen Zunahme der klösterlichen und klerikalen Strenge, im providentiellen Tugendfortschritt des reinen Gottesstaates, hatte er dafür wenigstens einen intensiven idealen Ersatz». 25. I. : «Was Ottos Chronik... von den modernen Geschichtswerken unterscheidet, ist, daß sie die menschliche Gattung in ihrer höchsten, der religiösen Potenz nimmt, daß sie in erster Linie nicht die materiellen Verhältnisse der Menschheit, nicht einmal ihre weltliche Geistes-kultur der Betrachtung würdigt, sondern ihre Seele, die katholische Kirche, welche ja das Prinzip der Universalität wie keine zweite Institution als ihr Recht und ihre Aufgabe in ihrem innersten Kerne in sich trägt. Alle Menschen sieht unser mittelalterlicher Chronist als künftige Himmelsbürger und daher bestimmt für den Gottesstaat an ; wer nicht zu diesem gehört, den glaubt er als verdorrten, unbeseelten Ast der Menschheit weniger beachten zu müssen. Die Kirche, die soziale Seele der Menschengeschlechts, wird so zur Achse, um die sich seine Geschichte dreht».



## IV. Történet-teológia és nem történet-bölcsélet.

A történet folyama a történet immanens szétbomlását, irracionálisát s egy transzcendens forrásból eredő, de történeti tényezővé váló faktor értelmet adó haladását mutatja a történelem uralkodó eszméiként. A kettő közül szerzőnk határozott tanítása szerint az Isten Országa s ennek fejlődése győz már itt a földön, vagyis a történelemben, hogy eljusson a teljes diadalra Istennél. Mivel valóban történeti tényező lett az Isten Országa, jogosan mondhatjuk a történelem kulcsának. Másrészt azonban, mivel eredete transzcendens, szervezője Krisztus a megtestesülő Isten, végső diadala is transzcendens, igaz az is, hogy történelemfeletti, sőt az is, hogy természetfeletti a szó teológiai értelmében, s következőképpen állítanunk kell azt is, hogy Freisingi Ottó történetiszemlélete nem történetbölcsélet, hanem történetteológia. De Vitoria Ferencnek hatalmas gondolata igazolódik ezzel is, amely szerint akkora a teológus tere s egyúttal feladata is, hogy semmiféle téma, semmiféle vitatott kérdés, semmiféle állítás nem idegen számára.<sup>1</sup> Másrészt pedig Freisingi Ottó történetiszemlélete nyer nagyszerű igazolást néhány egészen modern gondolkodó felfogása szerint is,<sup>2</sup> akik közül U. Padovani egészen nyersen kijelenti, hogy pusztán racionális történetiszemlélet, vagyis történetbölcsélet nem is lehetséges.<sup>3</sup>

A skolasztikus tudományelmélet szerint a szoros értelemben vett tudomány tárgya csak a szükségképeni lehet.<sup>4</sup> Az ilyen tudásnak forrása valamilyen belső ok, amelyből szükségszerűleg vezethetjük le aényt, amely tudásunk tárgya: nemcsak azt tudjuk, hogy van s hogy miért van, hanem azt is, hogy nem lehet másként. Ennek a tudásnak nem lehet alapja a dolgok meghatározandó, anyagi eleme, hanem csak a meghatározó, racionális eleme, így a szükségképeni nem más, mint az egyete-

<sup>1</sup> Franciscus de Vitoria : De potestate civili. Introductio. (Ed. A. Getino, II. köt. 171. l.)

<sup>2</sup> L. Padovani U. A. : La città di Dio di S. Agostino. Teologia e non filosofia della storia. (S. Agostino. Rivista di Filosofia Neo-scolastica 1931. jan. külön kötet a XXIII. kötethez. 220—263. l.) — Franchi A. : Ultima critica. Milano 1891. II. rész. — Savicki F. : Geschichte. (Lexikon für Theologie und Kirche. IV. köt. 450—452. kol.) — Schütz A. : Isten a történelemben. Budapest 1934. — Bernhart J. : Sinn der Geschichte. (Geschichte der führenden Völker. Band I.) Freiburg im Br. 1931. — L. még Savicki F. : Geschichtsphilosophie. München 1920. 189. l., 241. l. stb.

<sup>3</sup> Padovani U. A. id. m. 220. l. : «... non è possibile una visione razionale umana della storia, ossia una filosofia della storia, nel senso proprio della parola».

<sup>4</sup> S. Thomas Aqu. : Commentarium in Anal. post. Aristotelis, lib. I. lect. 4. : «Scire autem arbitramur unumquodque simpliciter, sed non sophistico modo secundum accidens, quando arbitramur nos cognoscere et causam, per quam res est, quod ea huius causa sit ; nec contingere, ut hoc aliter sese habeat».



mes. Mondhatjuk tehát tételünket így is: a tudomány tárgya az egyetemes. Ebből következik azután, hogy az esetlegesről, az egyediről nem lehet szoros értelemben vett tudományos ismeret. Mivel pedig a szoros értelemben vett tudomány a skolasztika szerint a bölcelet, a metafizika, az egyediről s esetlegesről nem lehet bölceleti ismeretünk.

Nem jelenti ez azt, hogy az esetlegesnek nincsen önálló ontológiai valósága, hanem csak emberi értelmünk sajátos korlátoltságától függ. Azt sem jelenti ez, hogy az esetleges valók világában nincsen oksági kapcsolatok, hanem csak azt jelenti, hogy ez a kapcsolat pusztán külső, nem racionális: a megmagyarázandó tény nem következik racionális szükségszerűséggel egy másik tényből, hanem csak mechanikus módon függ attól. Az esetleges dolgok között vannak olyanok, amelyek szükségszerű összefüggésben vannak okokkal, de ennek a szükségszerű kapcsolatnak nem az ok-tény belső természete az oka, hanem külső tények. Az oktények természetesen végső eredményben, a tér és idő egyetemes organizmusában lényegi tevékenységből indulnak ki s így lenne róluk tudományos ismeret, azonban az okozat-tény annyi ok-tény találkozásának az eredménye s azonkívül ezek a találkozások mindig irracionális elemet képviselnek, hogy számunkra a lényegi szükségszerű kapcsolat ismeretlen marad.<sup>1</sup>

Az esetleges tények között vannak azután olyanok, amelyek nemcsak számunkra nem látszanak szükségszerűeknek, hanem önmagukban sem azok. Ez az emberi cselekedetek világa, tehát ez a történelem világa is. Ebből következik, hogy a történelem nem lehet szoros értelemben vett tudomány. — Természetesen, ha kiindulási pontunk más, ha tudmánynak mondunk minden ismeretet, vagy minden bizonyos és nyilvánvaló ismeretet, úgy hogy az érzéki tapasztalat is lehet tudomány, akkor a mondottakat másként kell értelmezni. — Röviden A. Franchi egy gondolatával foglaljuk össze a mondottakat: a történelem tudomány, ez azt jelenti, hogy a történelem nem tudomány, amennyiben történelem, hanem amennyiben egy fejezete a logikának, pszichológiának, etikának, metafizikának, teológiának, vagyis amennyiben tudomány.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> L. Sertillanges A. D.: S. Thomas d'Aquin. Paris 1910. II. köt. 76—77. l.

<sup>2</sup> Franchi A. id. m. 491—492. l.: «La storia è scienza, vuol dire che la storia non è scienza in quanto è storia (narrazione di fatti umani), ma è scienza in quanto è scienza, e non già storia (è qualche capitolo di logica, di psicologia ed etica, di metafisica e teologia)». — L. még u. o. 179. l.: «La scienza riguarda ciò che le cose sono (l'essere loro), e cerca di determinarne l'essenza, o li elementi e li attributi, le qualità e proprietà essenziali che non variano col mutare di tempi e luoghi, o variano in modo regolare e necessario. La storia invece riguarda ciò che le cose furono (il loro divenire), e cerca di esporne l'esistenza o le mutazioni contingenti e accidentali, i vari stati o momenti ch'ebbero a percorrere, non in virtù della loro natura generica o specifica, ma per effetto di condizioni particolari, differenti col variare dello spazio e col procedere del tempo. Quindi oggetto della scienza sono le



Az, hogy a történelmet nem tartjuk a skolasztikus értelemben tudománynak, nem veszi el a történelemnek az emberi értelem számára való megismerhetőségét, bizonyos racionalitását, amely az emberi természet törvényein, az emberi természetnek a pszichofizikai környezettel való érintkezéséből származó quasi-törvényein, s az emberi élet irracionálisításának azon a racionalitásán alapszik, amely a történelem összefogó nagy rendje, az Isten terve a történelemben. S éppen itt rejlik a tétel, hogy a történet-bölcsélet nem lehetséges. Isten történelem-terve, amelynek alapja az esetleges és szabad emberi cselekedeteknek az isteni super-racionális megismerése, számunkra csak isteni kinyilatkoztatásból válhat ismertté, amint hogy valóban így is történt. Ha azonban így van, akkor a történet értelmét nem képes megadni történetbölcsélet, hanem csak történet-teológia.<sup>1</sup>

Amit így a skolasztikus elmélet állít, ugyanazt bizonyítja Freisingi Ottó. A különbség csak az, s éppen ebben rejlik szerzőnk legnagyobb érdeme, hogy ő — aki elsősorban történelemtudós volt, — magában a történelemben mutatja mindezt. Zseniálisnak mondható univerzál-históriájában — J. Schmidlin szerint — olyan nagyjelentőségű dokumentumot hagyott reánk, mint nagy Szent Albert és Szent Tamás az arisztotelesi gondolatkinsnek a skolasztika keresztény rendszerébe való beolvasztásával. Egybeolvasztotta a történelem tapasztalati anyagát az isteni Gondviselésnek a világot kormányzó és irányító közvetlen tevékenységének keresztény hittételével s ezzel ebben az isteni kormányzásban megadta a történelem minden drámai és tragikus egyenetlenségének egységesítő rendjét és harmóniáját.<sup>2</sup>

Naszádyi Emil S. O. Cist.

leggi costitutive dell' essenza delle cose ; ed oggetto della storia sono li stati successivi dell' esistenza delle cose : onde il carattere di universalità nella cognizione scientifica, e di particolarità nella cognizione storica.

<sup>1</sup> L. Padovani U. A. id. m. 227. l. : « Questa dialettica (az egyedi ember cselekvésének dialektikája, amely a történelem dialektikája is) l'uomo non può conoscere, perchè egli già non conosce la razionalità del contingente e del libero. Ma tanto meno può conoscere perchè — di fatto — il piano della storia non è naturale, ma soprannaturale, e dunque per sè non intelligibile all'uomo, ma sovrintelligibile. E dunque conoscibile solo per Rivelazione, solo se Iddio glielo rivela, come difatti è avvenuto. E allora la dialettica della storia non sarà data da una *filosofia della storia* — chè non può essere — ma da una *teologia della storia* — come è di fatto».

<sup>2</sup> Schmidlin J. id. m. 46—47. l. : « Die Verwebung des empirischen Geschichtsstoffes mit dem christlichen Glauben an den unmittelbaren Einfluß einer höheren Weltregierung und an das Walten des Weltgeistes in den Ereignissen ist fast der wesentliche Fortschritt, den Ottos Werk innerhalb der mittelalterlichen Geschichtsschreibung inaugurirt hat, eine ähnliche Großtat wie die Beugung der aristotelischen Gedankenmassen unter die einheitliche kirchliche Scholastik durch Albert und Thomas: denn das göttliche Walten bringt bei aller dramatischen Lebendigkeit eine so planvolle Gesamteinheit hervor, daß sie die Unebenheiten des stückweise betrachteten Einzelnen bis auf den letzten Rest in der Harmonie und Ordnung des Ganzen auflöst».



## GONDOLATOK A MŰVÉSZET ETIKÁJÁHOZ.

Az értékfogalom vizsgálata arról győzött meg, hogy az értékvilág gyökere a teremtményi lényekben van. Az igazság, a szépség, a jóság mind a lényeg és a létezés különböző relációin alapul.<sup>1</sup> E vonatkozások ismerete teszi lehetővé, hogy a művészettel kapcsolatban lépten-nyomon felmerülő erkölcsi kérdésekre megfelelhessünk. Mielőtt tehát a művészt és a műélvezőt érdeklő gyakorlati etikai kérdések vizsgálatára térhetnénk, röviden érintenünk kell az ontológiai értékelmélet néhány alapvető megállapítását.

A létezőket igazságuk, jóságuk és szépségük teszi értékessé. Bizonyos tág értelemben ez a három tulajdonság minden egyes létezőt megillet. Minden létező igaz, mert megismerésre alkalmas lényege van. Minden létező jó, mert lényege többé-kevésbé megvalósult benne, s a lényegeket valószínűsíti a jóságot. Minden létező szép, mert a megvalósult lényeg benne fölismerhető, s a megvalósult lényeg fölismerhetősége a szépség.<sup>2</sup>

Az embert nem annyira az általános, metafizikai jóság és szépség (a skolasztika transzcendentális-i), hanem az emberi jó és az emberi szép érdekli. Az emberi jót, — azaz a jó embert építi az erkölcs; az emberi szépet alkotja a művészet. Ha az erkölcs és a művészet viszonyát tisztázni akarjuk, előbb az emberi jót és az emberi szépet, vagyis az etikumot és az esztétikumot közelebbről meg kell jellemeznünk.

Az etikum tárgya: az embereszme megvalósítása önmagunkban. Az esztétikum tárgya: az eszmevilág felvillanása az ember előtt. Az etikum tehát a jónak, az esztétikum a szépnek az emberre mért, az embernek való fajtája. A jó: akármely eszmevalósulás. Az etikum: embervalósulás. A szép: egy eszme felismerhetősége általában. Az esztétikum: az eszme felismerhetősége az ember előtt.

Vonjunk röviden párhuzamot az így meghatározott etikum és esztétikum között. Az etikum személyes valami. Egy-egy személy teljesértékűsége, kifejtettsége, tökéletessége függ tőle, máshol nem is jelentkezhetik az etikum, mint egyes személyekben. Az esztétikum személytelen: az általános emberi felfogóképeséghez mért jelenség, amely nem egyes

<sup>1</sup> L. Az érték jelentése. Bölcséleti Közlemények, 1939. évf. 33—46. lap.

<sup>2</sup> Jungmann: Ästhetik, 149. l. Innsbruck, 1884. — Hugon, Metaphysica, Paris, é. n.: «Pulchrum est replendentia formae... Lumen formae est ipsius ideae resplendentia» 390, 395. l.



emberekhez van kötve. Az etikum kötelesség. Ha nem vagyok jó, hiányzik belőlem valami, aminek meg kellene lennie, nem valósult meg bennem kellőképpen az emberség. Az esztétikum semmilyen kötelezettséget sem támaszt velem szemben, éppen azért, mert az egyetemes emberhez, nem Péterhez vagy Pálhoz szól. Az esztétikum észrevevése, megragadása csak speciális esetekben válik etikummá, valamely hivatás követelése folytán. Minthogy az etikum mindig egy-egy személyre van szabva, aránylag szűkkörű és kevés lehetőség közt enged választást. Az esztétikum lényegesen szabadabb. Az etikumban csak egy bizonyos eszme valósulhat meg, adott keretek között, t. i. az embereszme a cselekvő életének keretei között. Az esztétikum témája bármely eszme lehet, a művész szabadon választhatja meg megnyilatkozásának eszközeit, legalább is amennyiben csak az esztétikára van tekintettel.

Az etikumban mindig van bizonyos befejezetlenség, a jó cselekedet mindig folytatást követel. Az esztétikum készet, bevégzettet állít elénk. Az etikum dinamikus, az esztétikum sztatikus jellegű. Az emberéletben kész, befejezett dolog csak az esztétikum síkján adódik, mert az esztétikum végelemzésben a megismerésre apellál, megismerni pedig csak a változatlant lehet.<sup>1</sup>

Az esztétikum és etikum különbözőségét szépen mutatja épp az, hogy a műalkotás lehet befejezett, de a művész sohasem lehet az. A szép mű nem tűr hozzáadást; a jó cselekedet mindig újabb jócselekedetre, további munkára kötelez.

Az etikum adott személyekhez kötött mivolta miatt másolhatatlan. Az esztétikum egyetemességénél fogva, legalább elvben, reprodukálható.

Ha most kérdjük, melyik az előkelőbb, melyik a nemesebb, első tekintetre az esztétikum látszik annak. Mert hiszen az egyetemes nemesebb a személyhez kötöttnél, a változatlan a befejezetlennél, a sztatikus a dinamikusnál. Egy másik szempont azonban döntő módon az etikum javára billenti a mérleget. Az esztétikum csak potencialitás: fölismerhetőség. Hogy ebből fölismerés legyen, ahhoz szükséges egy felismerő. Ezt a felismerőt, az emberi személyiséget az etikum dolgozza ki. Az etikum eredménye aktuális lét, az esztétikumé csak potenciális. Az esztétikum csak akkor talál felfogó alanyt, ha az embereszme az etikumban már megvalósult. Az esztétikum rész gyanánt illeszkedik be az etikumba, ezért el kell ismernie az etikum elsőbbségét. Az esztétikumnak csak az az előnye, hogy könnyebben elérhető, hamarabb kész, s ezért az emberéletben nagyobb tökéletességgel tud megjelenni, mint az etikum.

Az etikum és esztétikum e párhuzama alapozza meg a művészet és erkölcs viszonyát. A művészet

1. eszköz az erkölcs szolgálatában,

<sup>1</sup> Mauriac: Journal III. Paris, 1940. 198. l.



2. részleges tárgya az ember tökéletesedési törekvésének, erkölcsi életének.

1. *A művészet az erkölcs nélkülözhetetlen segítője.* A nagy nevelők, s közöttük az Egyház a legelső sorban, mindig tudták azt, amit Lacordaire így fogalmaz: «Egyedül csak a szépség hatol a lélek legmélyéig».<sup>1</sup>

Az erkölcsi élet az embereszmény megvalósítása. De ki fogja az eszményt élénk rajzolni, ki segít az eszmény fölismerésére? Nagyon kevesen lennének képesek valami ideális ismeretre, elvont elméleti átgondolásra. A művészet az eszményt megvalósult alakjában mutatja meg nekünk, szinte belopja lelkünkbe. Elevenen élénk varázsolja, reményt és bizalmat ad, hogy az eszmény nemcsak vértelen elgondolás, hanem pezsgő valóság is lehet. Platon ismételtelen is hangoztatja, hogy az egyszerű dolgozó ember nem a tudás, hanem a szépség útján jut el az Eszmék kontemplációjához, a szép nyitja meg számára az Eszmék szeretetének útját, a dolgozók emberi méltósága a szépség látásán fordul.<sup>2</sup>

De még a legnagyobb bölcs is mily messze van attól, hogy az eszményt, az ideális humánusmot minden részletében világosan le tudja írni, elméletileg meghatározni. A szépség útja rövidebb és hatásosabb, teljesebb és biztosabb.

Prohászka Ottokár így ír erről: «Az én lelkemben legnagyobb hatalom a szépség, melynek teljesen hódolok. Nem értem (ezen) az igazságtól s jóságtól abstraháló szépséget (láttuk, hogy ilyen nincs is), hiszen ilyet nem is fogadnék el; de az igazságnak s jóságnak előttem a szépségbe kell öltözködniök, mert míg azt nem teszik, azt érzem, hogy szegények s nincs ruhájuk, az ami jár nekik. Azt is gondolom, hogy az igazságnak s jóságnak nemcsak ruhája, formája a szépség, hanem fegyvere, sajátos, főszerű fölszerelése, kard és nyíl, kétélű, hegyes; igaz, hogy sohasem öldöklésre, hanem csak hódításra. A szépség a legnagyobb hódító erő».<sup>3</sup>

A szépmű éppen sztatikus, állandó jellegénél fogva alkalmas időtlen eszmények képviselőjére és megmutatására. Változó és ingatag embereknek szükségük van a változatlan és örök Szép-re.

Az erkölcs a maga egész mivoltában a lelkekben élő embereszményhez van kötve. Ezt az embereszményt a bölcsélet, sőt még a hit is csak nagy vonalakban tudja megrajzolni. Rendkívüli türelem, szellemi érdeklődés, kitartás és akaraterő szükséges ahhoz, hogy tiszta képet alakítsunk ki magunkban az eszményi emberről. Legtöbb embernek nincs ideje és lehetősége rá.

<sup>1</sup> «La beauté seule émeut l'âme jusqu' au fond.» Lettres à des jeunes gens<sup>o</sup> Paris, 1865, 255. lap.

<sup>2</sup> L. Festugière, A.: Contemplation et vie contemplative selon Platon. Paris, 1936. 57., 335., 365., 369., 455. lapok.

<sup>3</sup> Ö. M. 23. k. 256. lap.



A művészet egy pillanat alatt elvégzi azt, amit a tudós magyarázat évekig fáradozik. Az emberi sorsnak, az egyes hivatásoknak, állapotoknak örök lényegét villantja a néző lelkébe. Sophokles Antigonéja többet mond a kegyelet érényéről, a női eszményről, mint akárhány erkölcsi értekezés. Dosztojevszkij Bűn és bűnhődéséből jobban meg lehet érezni a bűnbánat és elégtétel természetét, mint akárhány erkölcsstani kézikönyvből. A művek nem a fogalmak, megkülönböztetések, okoskodások fáradságos és kevesek által követhető útján vezet, hanem az eszmékkel, a világ mélyén rejlő isteni gondolatokkal közvetlen kapcsolatot hoz létre.

A művészet nemcsak a leghatásosabb, hanem egyúttal a legidőtállóbb módja is az erkölcsi nevelésnek. Csak ez tudja a különböző generációkat közös célok szolgálatára indítani, közös lelkesedéssel eltölteni, közös törekvésekre felhangolni. A nagy eszmék átértése kevesek privilégiuma. Nagy emberekkel találkozni, személyes hatásuk alá kerülni ritka szerencse. A művészet teszi a nagy eszméket milliók közös kincsévé, a művészet őrzi meg és viszi mindig újra a szívekbe a nagy emberek üzenetét.

Minden erőteljes társas alakulat megtalálja közös eszményeinek művészi kifejezését, s ez a kifejezés tovább erősíti, megszilárdítja a társas alakulatot. Gondoljunk Athén és a Parthenon, a keresztény Róma és a Szent Péter-templom, a magyarság és a Toldi, a jezsuitarend és a barokk építészet viszonyára.<sup>1</sup>

Viszont emberileg szólva hiábavaló lehet egy nagy ember élete műve, ha nem kap megfelelő művészi kifejezést, «*caret quia vate sacro*».<sup>2</sup> Történetalakító nagy ember csak abból lehet, aki «*éltető eszmévé é finomul*»: éltető, azaz felfogott, megmutatott és nyilvánvalóvá tett eszmévé. Ezt csak a művész tudja a nagy cselekvőnek megadni, innen a nagy államférfiak tisztelete, hódolata a művész iránt. A művész az egyetlen nemes értelemben vett, igazmondó propagandafőnök. A művésztől várjuk, hogy nagyjainknak szobrot állítson a nyilvános tereken, hogy nagy emberekről vagy nagy törekvésekről és igazságokról drámát írjon. Természetesen nem elvont, akadémikus, erőltetve tanító vagy pózoló, hanem az eszmét a maga megvalósultságában elénk varázsló művésztől. Nem kis büntetés az sem Edvárd király számára, hogy «*nevét ki dicssel ejtené, nem él oly velszi bárd*».

Az erkölcs szolgálatában álló művészet legvonzóbb példája a liturgia. Bár a liturgia több, mint művészet, s ezért akkor sem veszti el jelentőségét, ha néha nem művészi, mégis megkívánjuk tőle, hogy szép legyen. Csak így viheti be az eszményt az egyszerű hívek lelkébe. A litur-

<sup>1</sup> Kornis Gyula: Az irodalmi műveltség értéke. Magyar Nemzet, 1940. III. 24.

<sup>2</sup> Horatius, Carm. IV. 1.



gia témája az imádkozó, Isten előtt hódoló ember, a katolikus liturgiáé még ennél is több: az Istenember. Olyan feladat, amely ellen művészi szempontból csak egy kifogást lehet emelni: hogy t. i. nagyon is nehéz. Sokkal nehezebb jó liturgiát alkotni, mint jó tájképet vagy jó vígjátékot.

A liturgiát nem rekeszthetjük ki a művészet területéről irányzatossága miatt. Az irányzatosság művészi szempontból közömbös valami, magában véve sem széppé, sem csúnyává nem teszi a művet. Igaz, a jámborkodó művészet könnyen fajul el giccsé, a tanköltemény megverselt értekezéssé — de miért ne lehetne egy ugyancsak irányzatos reklám is szép, irányregény is ragyogó, nevelői írás is tökéletes?<sup>1</sup> Mindezeknél, és velük együtt a liturgiánál is esztétikai szempontból minden azon fordul, van-e bennük igazság? Megfelelnek-e a szép meghatározásának: vagyis egy eszmét a maga tökéletes megvalósultságában állítanak-e elének? Megvan-e bennük a *splendor* és a *claritas*? Tükrözik, sugározzák-e az eszmét, vagy úgy kell azt belőlük kiokoskodni, levezetni? Él-e bennük a valóság ereje, vagy csak csinált szimbólumok és kép-rejtvényszerű mesterkedések próbálnak valamit jelenteni? Önként hozzák-e létre a nézőben, hallgatóban a katharizis-t, vagy pedig csak épp alkalmat adnak jámbor gondolatokra?

Közbevetőleg még azt kell megjegyeznünk, hogy téma nem mindig azonos a címmel. Egyik-másik «Madonna-kép» nagyon művészi alkotás, de nem a Szent Szűz témája, hanem, mondjuk, Anya és gyermek, vagy más hasonló. Éppen így nem valóban mise minden olyan kompozíció, amely fölél ezt a címet írták.

Az ilyen szent cím még nem teszi a műveket erkölcsileg értékesé. De a szent téma sem. Ha a művész szent témát választ, nagy felelősséget vállal. «Az Üdvözítő szelídségét és alázatosságát, Szűz Mária tisztaságát csak a legkitűnőbb művészeknek volna szabad megfesteniük. Sőt még ez sem elég: a művész életmódjának is tisztának, s amennyire lehet, szentnek kell lennie»<sup>2</sup> — írja Michelangelo. Szent nevek emlegetése nem mindig jámborság, bűn is lehet. Az a művész, aki a természetfölötti helyett betegséget ábrázol, akinek szentképein az orvosok a hisztéria jellemző tüneteit olvashatják le, magát a szentet tünteti föl nevetséges, visszataszító színben. Jól mondja az ilyenről Sertillanges, hogy «térdenállva káromkodik».<sup>3</sup>

Az ilyen művésznek az sem mentsége, hogy a téma nagysága meghaladja kifejező erejét. Egyrészt nem volt köteles a témával foglalkozni, másrészt meg a témán belül választhatott volna legalább egy igaz és ábrázolható elemet, s homályban hagyhatta volna a többit. A nagy

<sup>1</sup> Sik Sándor: Irodalom és katolicizmus (Katolikus Írók Új Magyar Kalauza, Bp. 1941, 295. s. k. l.).

<sup>2</sup> Thode, H.: Michelangelo. Berlin, 1912. III/1. k. 208. l.

<sup>3</sup> Sertillanges, A. D.: Art et apologétique. Paris, 1909. 66. lap.



művész az emberfölötti témáknál sem hallat hamis hangokat. Ilyenkor inkább azt érzékelteti, hogy nem fejezett ki mindent, hogy a téma az ábrázoláson túl is folytatódik. Így tesz Dante, így tesz Michelangelo a Divina Commediában, illetve az Utolsó Itéletben. Az ilyen mű tökéletlensége éppen befejezetlenségében van. Egy Shakespeare látszólagos összefüggéstelensége, zavarossága — írja Bosanquet<sup>1</sup> «is a coherence with greater things», éppen egy mélyebb összefüggést és világosságot tár fel; míg valamely problémátlan, síma rutinos színpadi fércmunka, lehet befejezett és kerek — de csak befejezett és kerek semiség.

A művészet nemcsak akkor ad erkölcsi nevelést közönségének, ha kifejezetten az erkölcsöt, az embereszményt vagy a vallási tényeket választja témájául. Michelangelo mondta: «La buona pittura è divota per se stessa», a jó festés már magában véve is istenfélő.<sup>2</sup> Az úgynevezett közömbös téma — egy tájkép vagy csendélet, igénytelen kis dal — szintén az örök ideális világgal, az értékek, eszmék világával hoz kapcsolatba s azt jeleníti meg, ha ugyan valóban sikerült és művészi. Ám az értékvilág az Abszolutumban gyökeredzik, az ő teremtői eszméit sugározza. Minden dolog legmélyebb lényegével, eszméjével az Abszolutumból táplálkozik. Ha a művész ide, az ősvilágba, a teremtői eszme közelségébe tud vinni, akkor megsejtet valamit azokból a szálakból, amelyek a teremtményt a Teremtőhöz kötik. Minden a maga legmélyebb valóságában megismert, megláttatott dologgal együtt annak az Abszolutumtól való függését is megérezzük, mert hiszen ez a függőség a dolgok legmélyebb, a művésztől föllebbentett lényegéhez tartozik.

Ha így tekintünk a művészetre, azt is el fogjuk ismerni, hogy valójában nincs is közömbös téma, minden téma valamikép érinti az erkölcs birodalmát is, minden sikerült műalkotás imádságra szólít fel, mert az Abszolutum és a teremtmény viszonyát érzékelteti. Ezt minden művészet közül a zenében érezhetjük meg leginkább.<sup>3</sup>

A művészet és erkölcs problémakörében gyakran vitatott kérdés, mennyire lehet és mennyire szabad a művészetben a *bűnt* ábrázolni.

Feleletünk már az esztétikum és a szép meghatározásában adva van. Csak az szép, ami egy eszmét a maga tökéletes megvalósultságában tüntet föl. Ámde a bűn ellentmondást tartalmazó eszme<sup>4</sup> és épp ezért sohasem jelenhetik meg előttünk tökéletes megvalósultságban. A bűn mindig kudarcra, megghiúsulásra van ítélve, épp a benne rejlő ellentmondás miatt. A bűn tehát éppoly kevésbé lehet művészi téma, mint

<sup>1</sup> Muirhead, J.: Contemporary British Philosophy. London, 1924. 63. l.

<sup>2</sup> Sertillanges, A. D.: I. m. 49. l.

<sup>3</sup> L. a Magyar Filozófiai Társaság vitáját, Athenaeum, 1939. 197—215. lapokon.

<sup>4</sup> L. Az erkölcsi jó metafizikai gyökere. Bölceleti Közlemények, 1938. 72. lap.



a négyszögű kör. Legfeljebb az a személy lehet téma, aki a belső ellentmondásban álló törekvések, célok miatt szenved : vagyis a bűnös.

Mikor a művész a bűnöst ábrázolja, nem rajzolhatja boldognak, megelégedettnek, nyugodtnak. Ha így tenne, hazudnék, vállalkozása mindenekelőtt művészietlen lenne, és mellesleg erkölcstelen. Ha azonban a bűnöst olyannak ábrázolja, amilyen, magával meghasonlottnak, boldogtalanoknak, vergődőnek, akkor egyszerre tett eleget az esztétikai és az erkölcsi követelményeknek : a maga legmélyebb valóságában állította élénk a bűnöst, mint témát, és egyúttal elriaszt a bűntől. A remekmű — pl. Dosztojevszkij Bűn és bűnhődés-e — nemhogy csábítana a bűnre, ellenkezőleg, szinte belénkszerűen elriaszt a bűntől való borzadást.<sup>1</sup>

Nem elvi, hanem csak esetről-esetre gyakorlati, prudenciális ítéllettel megoldandó kérdés, hogy mikor kell a művésznak a skandalum pusillorum miatt a bűnös állapot elrettentő, valós ábrázolásától is tartózkodnia. Véleményünk szerint az ilyen skandalum elkerülése inkább a kiskorú nevelőinek, vagy magának a felnőtt szellemi kiskorúnak, és csak másodsorban magának a művésznak a feladata. A vincellér sem felelős azért, ha borát rosszul használják.

Eddigi megállapításainkat összefoglalva mondhatjuk, hogy a művészet az erkölcsnek nélkülözhetetlen segítő támasza, a társadalmat a célok folytonosságában és az egyedek összehangolásában összetartó erő s a bűntől való elrettenés egyik legerősebb módja. A következőkben a művészi hivatásnak és a műélvezésnek néhány etikai vonatkozásáról lesz szó.

2. a) A művész hivatásában a kontempláció találkozik az akcióval. A művész feladata a természet síkján az, ami a domonkosrendi szerzetesé a természetfölötti síkon : *contemplata tradere*, a szemlélődésben meglátottakat közölni.

A művészi hivatás kontemplatív oldala a teremtményi lényegeken való elmerülés. Erőteljes, mozgékony, fáradhatatlan szellemi élet kell ahhoz, hogy valaki a jelenségek mögött mindig és mindenütt meglássa az eszmét, a mélyebb valóságot, az értékeket. Nagy skolasztikusok nem haboznak ezt a rendkívüli természetes képességet a gratia gratis data-kal párhuzamba állítani. A művészi inspirációt a kegyelmi inspirációkhoz hasonlítják, a misztikai életet meg természetfölötti zsenialitásnak is nevezik.<sup>2</sup>

A természeti zsenialitást époly kevésbé szerezhetjük meg saját

<sup>1</sup> Lützel, H.: Einführung in die Philosophie der Kunst. Bonn, 1934. 82. l.

<sup>2</sup> Garrigou—Lagrange, R.: Perfection chrétienne et contemplation, Paris, 1923. 356. l. — Prohászka O.: Ö. M. XXIV. 251. l. — L. még : Bremond, H.: Prière et Poésie, Paris, 1926. — Maritain, J.: Art et Scolastique,<sup>2</sup> Paris, 1927.



erőnkől, mint a természetfölötti kegyelmeket. A művész csak negatív módon készülhet hivatására, amennyiben félretolja az akadályokat. El kell szakadnia lélekben a napi gondoktól, a polgári életben sokszor a kellőnél fontosabbra értékelt apró-cseprő ügyektől és aktualitásoktól.<sup>1</sup> «Zu erfinden, zu beschliessen, bleibe, Künstler, oft allein» — figyelmeztet Goethe. A magány, a csönd a művésznak époly szükséges, mint a kontemplatív misztikusnak. Beethoven a falusi hajnal csöndjében nyerte inspirációit, az egyedüllét volt számára a művésztől is megkövetelt aszkézis egyik lényeges eleme. A léleknek tisztának, szinte üresnek kell lennie, hogy a szépség zavartalanul megmutatkozhassék előtte.

Az igazi művész nem tartja magát teremtőnek. Önmagának inkább szenvedő, befogadó, mint cselekvő, alkotó szerepet tulajdonít. Mennyire jellemzőek Mozart szavai: «Ha magamban vagyok és nem zavar senki, ha például kocsizom, sétálok vagy álmatlanul fekszem, csak úgy áradnak bennem a gondolatok. Nem tudom, honnét jönnek, nem tudom, hogyan keletkeznek. De egyszer csak tűzben ég a lelkem, mindig hatalmasabb, bővebb, fényesebb lesz az áramlás, s bármilyen tartalmassá növekszik, az egészet egy szempillantásban át tudom tekinteni...»<sup>2</sup>

A művész nem elvont, hanem megtestesült lényegeket lát. Az eszmei tartalmak már szépségbe öltözötten tűnnek eléje. Michelangelo ezt a belső látást már a sikeres munka zálogának tartotta.

Mi ennek a látásnak a titka? Honnan ez az intuitív szemlélet? Miért nem kellene a művésznak — legalább is, mikor igazán elemében van — logikai lépések, következtetések, módszeres kísérletek?

Mint minden fényes rögtönzést, ezt a teljesítményt is gondos, rejtett előzetes munka előzi meg. A megtestesült lényegek látását és ábrázolását, a «kiélést» csak a megfigyelés, az érzéki, tapasztalati adatok gondos feldolgozása, a «beélés» teszi lehetővé.<sup>3</sup> A beélés adja meg a művésznak azokat a habitus-okat, amelyeknek birtokában könnyen és élvezetesen tud alkotni, cselekedni. A művésznak sokat kellett látnia és hallania, hogy az eszme és kifejezés egységes szemlélete benne habituálissá váljék. Csak annak a művében szólal meg az eszme, akinek lelkében megszólalt a látható világ. Az emberi természet alaptörvénye, hogy az eszméket csak az érzékin keresztül tehetjük magunkévá. A művész lelke azért tud eszméket sugározni, mert a valóság, az érzékelt világ fényfürdjében magáévá tette az eszméket.

A művész tehát mindenekelőtt természeti szemlélődésbe merül. Szellemileg azonosul témájával. Megismeri tárgyát, a szenttamási

<sup>1</sup> Pauler Á.: Liszt Ferenc gondolatvilága, Bp. 1922. 3. l.

<sup>2</sup> Idézi Carus, C. G.: Vorlesungen über Psychologie,<sup>2</sup> Zürich—Leipzig, 1931. 36. l.

<sup>3</sup> Horváth S.: Intuición és átélés. Religio, 1925. 195. s. kk. 11.



ismeretelmélet bizonyossága szerint azzal valamikép eggyé válik.<sup>1</sup> Lelke, ismerőkéessége, mint egy fényérzékeny lemez, befogadja a világ eszmei tartalmát, formáit. Így épül ki lelkében egy kisvilág, a nagyvilág formáiból. A művészi kontempláció nem különbözik a normális emberi megismeréstől, sőt, amennyire igazán ismerünk, annyira részesedünk benne nem-művész létünkre is. A művész és a nem-művész közt nem a megismerésben van a legfőbb különbség, hanem a megismert eszme kifejezésében. Nem minden látó művész, de minden művész látó.

Dante így ír a *Convito*-ban:<sup>2</sup> «Ha valaki alakot fest, előbb váljék azzá, másképp nem festheti meg». A kifejezendő eszmének a művészen élő lelki tartalommal kell válnia. Benne kell megvalósulnia, másképp nem valósulhat meg kívülről, a műben sem.

A lélektanból ismeretes, hogy a habitusok kialakulásának nem kell tudatosnak lennie. A megtestesült eszmék, képek gyűjtése, a beélés folyamata, a világ eszméinek a művész lelkében élő valósággá jegecesedése alig lehet teljesen tudatos folyamat. Az intellektualista művészet és kritika nem abban téved, mikor a művésztől a valóság minél teljesebb ismeretét várja, hanem abban, mikor a lélek mélyén öntudatlanul szunnyadó habitusok helyébe a tudatos reflexiót kívánja tenni. Pedig a beélésben, a képek gyűjtésében a figyelem nem magára a folyamatra, hanem a képekre, az eszmékre, a tárgyra irányul. Nagyon könnyen lehetséges, hogy a művész nem is képes számot adni arról, ami benne végbement, sőt még arról sem, amit kifejezett. Lehet, hogy művét tévesen ítéli meg, és egészen más szellem szól abból, mint amelyet képviselni vél. Már említettük, hogy a legjobb szubjektív szándékkal blaszfémiát alkothat — viszont szubjektív rosszakarattal is alkothat főlemelőt. Közönségesen tréfálkozni szoktak azon, hogy a műértő sokszor olyasmit magyaráz belé a műbe, amire az alkotó «álmában sem gondolt». Pedig a műben sokkal több lehet, mint a művész tudatában. A műértő ezt a többletet éppúgy leolvashatja, ahogy hittudós láthat a hívő tudatán felül álló valóságokat a hívő élményében. Nem föltétlenül a legegészségesebb ember a legjobb orvos és anatómus. Nem föltétlenül a legbuzgóbb hívő a legjobb hittudós. Nem föltétlenül a művész a legjobb műértő.

A beélés, a habitusok megszerzése tehát, amint láttuk, öntudatlanul megy végbe. Ezt a folyamatot követi a kifejezés legtöbb esetben már tudatosabb munkája. Az átmenet a kettő közt a művészi intuición, «a tudatalatti munka csúcspontja és a racionális kidolgozás elindulása».<sup>3</sup>

A meglátott értékek és kifejezési módok megvalósításához a művésznek tudnia kell a mesterségét. Ebben a tekintetben ugyanaz

<sup>1</sup> S. Th. I. q. 85. a. 2.

<sup>2</sup> IV. 10.

<sup>3</sup> De Bruyne, E.: In *Philosophia perennis*, 1049. l.



a kötelessége, mint minden más rendes mesterembernek. Helyzete csak annyiban nehezebb, hogy a művészet nem ismer félsikert, csak remeket vagy haszontalant lehet alkotni.

Egy mesterembernek sem szabad műve kedvéért a mindenkit egyformán kötelező erkölcsi törvények ellen véténie. A művésznak éppoly kevésbé szabad bűnös úton nagy emberi tapasztalatokhoz jutnia, amilyen kevésbé szabad a péknek lopott lisztből sütnie a zsemlyét.<sup>1</sup>

b) A művész étoszán kívül a műélvező étosza is figyelmet érdemel. A műélvezet kontemplatív tevékenység, nemes szellemi öröm. Öröm nélkül nem élhet az ember. Aki a nemes szellemi örömet nem ismeri, a testi gyönyörűségben fog elmerülni. A műélvezetnek tehát nagy megelőző, védő szerepe is van. De különben is alig ismerünk eszközt, amely jobban megtanítana érdek, ösztönös önzés, kapzsiság nélkül szemlélni a valóságot, mint épp a műélvezet.<sup>2</sup> Hiszen ez az érzékek szemlélődésén keresztül (színek, hangok önmagukért való élvezete, vásári sipolás, dobolás) főleg az érzékiben megjelenő szellemi lények szemléletére s így megindít, előkészít az érzékfelettiek szemléletére. Így hidat ver föld és ég között.

A műélvezet nem az ember célja. Be kell kapcsolódnia a műélvező személy hivatásába. Másképp a műélvező bizonyos szellemi torkosságba esik, olyanba, amelyet — magasabb síkon — Keresztes Szent János rajzol elénk. Az ugyanő említette szellemi kapzsiságnak a műélvezet terén a gyűjtőszenvédeley veszedelmes elfajulása felel meg.

Az ember jelen, bukott állapotában a kontemplációnak s a műélvezetnek nagy akadálya, hogy aránylag kevés a kellőképp megtisztult jellem. Bár mindenki hivatott a szemlélődésre, mégsem mindenki alkalmas rá. Kleptomániakusnak hiába mutatnánk csodaszép aranyérmeket, nem tudná azokat «érdek nélkül», tehát kontemplatív módon nézni. A természet sebei, nevezetesen a concupiscentia folytán a művészet egyik elég gyakori tárgyával, az emberi testtel szemben kevesen tudnak a megfelelő kontemplatív szemléletbe helyezkedni.<sup>3</sup> A nézőt rossz diszpozíciói még a magában véve kifogástalan műalkotás élvezetében is akadályozhatják. Elvben ugyan igaz marad, hogy minden témát művészen lehet feldolgozni, a gyakorlatban azonban vannak olyan témák, amelyek a nézők nagy többségénél a szükséges kontemplatív magatartást eleve lehetetlenné teszik.

A már habituálisan kontemplatív, a kegyelem hatására az eredeti bűn sebeitől megszabadult ember számára minden igazi műalkotás tisztá szellemi örömök és belátások forrása lesz. Ezért lehet olyan merész a misztika nyelve. Viszont az ilyen megtisztult embernek már nincs

<sup>1</sup> A művész hivatásbeli kötelességeire l. Sík Sándor: l. m. 290. l.

<sup>2</sup> Maritain, J.: *Art et Scolastique*,<sup>2</sup> Paris, 1927. 131. l.

<sup>3</sup> Mauriac, F.: *Journal* III. 128. s. kk. 11. Paris, 1940.



is oly nagy szüksége a művészetre. Ő már a nélkül is a kontemplációban él.<sup>1</sup> «Tökéletes világban nem volna művészet» — mondja Pauler Ákos.<sup>2</sup> «Ha magával a valósággal tudnánk találkozni, a művészet fölöslegessé válnék, vagy, helyesebben, mindnyájan művészek lennénk. Az emberi test élő márványában meglátnók az antik szobortöredékek szépségét. Lelkünk mélyén édesbús, mindig bensőséges és élményszerű zene módjára hallanók szellemi életünk szakadatlan melódiáját»<sup>3</sup> — teszi hozzá Bergson.

\* \* \*

Művészet és műélvezet végeredményben mindig boldogságkeresés.<sup>4</sup> De csak keresés, és nem maga a boldogság. Ha a művészi kontempláció volna az ember számára a végső cél, az abszolút Jó, akkor a művésznek nem kellene a fényétől elvakított lepke-emberkéék vergődésével törődnie. De a művészet nem öncélú. Nem az ember van a művészetért, hanem a művészet az emberért: az etikum előbbrevaló, mint az esztétikum. És ezért a művészet éppúgy alá van vetve a kereszt és a lemondás törvényének, mint a többi hivatás.

A művészet természete szerint az isteni ideák szemléletére, a kontemplációra készít elő. Egy-egy pillanatra meg is tudja adni a végső boldogság előízét, föl tudja ébreszteni a vágyat az örök és teljes kontempláció után. Az örök boldogság tulajdonkép az esztétikum meghatározásának is eleget tesz, mert az emberben megvalósult tökéletességet teszi tudatossá. De mégsem a művészet adja meg az örök boldogságot. Habár a lélek a szépségben, vagyis a megvalósult és előtte nyilvánvaló jóban találja végső boldogságát, mégsem a szépség kultusza az egyetlen vagy akár a legfőbb eszköz a boldogság megszerzésére. Az örök, teljes és változatlan Szép tud csak boldoggá tenni. De az örök Szépet a földi szép kultusza nem adhatja meg nekünk. A szépség a legtöbb, amit ez a világ adhat. De néha mégis szemet kell húnynunk a földi szépség előtt: mert olyan célunk van, amelyet a világ meg nem adhat.

*Ervin Gábor.*

<sup>1</sup> Maritain, i. m. 327. l.

<sup>2</sup> Liszt Ferenc gondolatvilága, 7. l.

<sup>3</sup> Le Rire, 161. l.

<sup>4</sup> Stendhal, idézi Mátrai L.: Élmény és mű, Budapest, 1940. 164. l.



## A HÁBORÚ.

*(Szent Tamás tanításának patrisztikus forrásai.)*

A gyakorlati teológia fejezetei között alig van még egy, amelyet annyira befolyásolnának az idők változásai, mint éppen a háborúról szóló erkölcsi tanítást. Csaknem minden nemzedék végigél egy vagy több véres háborút és mikor ennek kapcsán felmerülő erkölcsi problémáira eligazítást keres, nem érzi kielégítőnek azt az útmutatást, ami a közkézen forgó erkölctani szakmunkákban található. Mindig felmerül a kívánság, hogy a háborúról szóló hagyományos tanításunkat újra kellene írni, mert úgy látszik, hogy a haditechnika fejlődésével, a nemzetközi érintkezés, erőviszonyok megváltozásával azok a megállapítások, amelyek a moralisták vagy nemzetközi jogászok munkáiban találhatók, nem oldják meg az újabb problémákat és ezért kiegészítésre szorulnak.

A háború erkölcsi megítéléséhez irányadó elveket mind megtalálhatjuk Aquinói Szent Tamás Summa Theologicájában (II—II. quaest. 40.), amint XI. Pius pápa kijelentése szerint is, tanításában a nemzetközi jog alapelvei mind fellelhetők.<sup>1</sup> Az utána következő teológusok számára is elsősorban az ő quaestiója volt az irányadó forrásmunka. Azok a feltevések, amelyeket a jogos háború kellékeiként megjelölt, ma is általánosan elismert tételei erkölctanunknak, de mikor alkalmazni akarjuk tanítását a mai viszonyokra, nem titkolhatjuk el, hogy sokak előtt a skolasztika fejedelmének tételei éppen ilyen gyakorlati kérdésben már elavultaknak látszanak. Nemcsak a hadviselés módja, de csaknem az egész világ megváltozott azóta és ezért joggal tehető fel a kérdés, hogy *mi Szent Tamás tanításában az idők változását túlélő örök eszme?*

Mikor Szent Tamás a háborúról szóló értekezését megírta, nemcsak abból a hagyományos tanításból merített, amelyet az előző korok teológusai hirdettek, hanem tekintettel kellett lennie saját korának viszonyaira is, hiszen egészen gyakorlati kérdésről akart szólni. Hogyan állott szemben a multtal, hogyan alakította újjá a hagyományos tételeket és miként alkalmazta a jelenre? — ez az örökké aktuális kérdése Szent Tamás forrásairól szóló kutatásnak és tanításába való behatolásnak. Éppen egy ilyen erősen gyakorlati és a korviszonyok változásával annyira összefüggő kérdéssel kapcsolatban igen tanulságos feltenni ezt a kérdést és Szent Tamás forrásait vizsgálat alá vetve megnézni, miként

<sup>1</sup> Enc. Studiorum ducem. 1923 jún. 29.



használta fel azt a hagyományos tanítást, amelyet a teológiában az atyák közvetítettek számára? A nagy mester eljárásának megismerése nemcsak történetileg tisztázhatja a kérdést, hogy miben tartalmaz újat és maradandót tanítása, hanem megtanulhatjuk tőle azt is, miként kell elvi magaslaton foglalkozni olyan szövevényes és a változó élet számos területével érintkező kérdés megoldásával, mint a háború erkölcsi megítélése.

Szent Tamás előtt már hosszú multja volt a katolikus teológia történetében a háború erkölcsstanának. A kereszténység elterjedésének első századaiban felmerült már a probléma, hogy a keresztények milyen állást foglaljanak el a háborúval és katonáskodással szemben. Az újonnan megkeresztelteknek gyakran határozniok kellett, hogy szakítsanak-e a katonaséttel, az apologeták pedig ismételten feleltek arra a vádra, hogy a keresztények hűtlenek hazájukhoz és császárukhoz a katonai szolgálat megtagadása miatt.<sup>1</sup> A katonáskodás problémája mint gyakorlati, kazuisztikus kérdés merült fel, egyetemes és elvi állásfoglalást az első századok íróinak munkáiban nem találhatunk. A keresztények közül sem gyakorlatban, sem elvben senki sem képviselte azt a nézetet, hogy a katonáskodás bűnös dolog lenne, de érthető, hogy abban az időben, mikor a katonai szolgálat nem volt egyetemesen kötelező és számos lelki veszéllyel járt (pogány áldozatokon való részvétel kötelezettsége stb.), a megtérőknek általában azt ajánlották, hogy ezt a veszélyes életpályát hagyják el. A katonai szolgálat ellen csak a montanistává lett Tertullianus szólt, akinél megfigyelhető, hogy az igaz hittől való eltávolodás ebben a kérdésben is miként járt együtt a túlzó irány elfogadásával.<sup>2</sup> Lactantiusnál pedig pacifista ízü kijelentéseket olvashatunk, ezt azonban nála a kozmopolita stoicizmus hatásának tulajdoníthatjuk.<sup>3</sup> A keleti atyák közül Originesnek a keleti aszketizmusban

<sup>1</sup> 1. A. Harnack: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten 3 Jahrhunderten.* Tübingen, 1905. — P. Batiffol: *Les premiers chrétiens et la guerre, L'Eglise et le Droit de guerre.* Paris, 1920. 1—39. o.

<sup>2</sup> 197-ben írt hitvédő iratában (*Apologeticum*) még öntudattal veti a pogányok szemére: «et nos vobiscum militamus» (cap. 42.) és még ugyanabban az esztendőben a vértanúkhoz intézett buzdító iratában a keresztény életet katonáskodáshoz hasonlítja, a keresztséget pedig a katonai eskükhöz. (*Ad Martyres* c. 3. P. L. 1, 697.). Montanistává alakulása idején, 211 táján írt *De corona* iratában azonban már ezt kérdezi: «Credimus humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum?» (c. 11. P. L. 2, 111.). A bálványimádás ellen írt montanista iratában pedig egész határozottan vallja, hogy még azok sem katonáskodhatnak, akiknek alacsonyabb rangjuk miatt nem kell áldozatot bemutatniok. (*De idololatria* c. 19. P. L. 1, 767—768.). Tertullianusnak itt előforduló ellenvetése: «omnem militem Dominus in Petro exarmando discinxit» később is állandóan felmerül és állandó cáfolatra talál.

<sup>3</sup> A hamis istenek között a héroszokat is hevesen támadja. (*Div. Instit.*



gyökerező felfogása jut kifejezésre abban a módban, ahogyan Celsusnak a keresztények hazafiatlanságáról szóló vádját visszautasítja.<sup>1</sup>

Mint annyi más kérdésben, a háborúról és békéről szóló keresztény tanítás területén is az atyák közül *Szent Ágoston* lángelméje adta meg az irányítást a következő századok teológusainak és az ő szavait idézték az egész középkorban mindazok, akik a háborúról írtak. Azt azonban nem mondhatjuk, hogy ő alkotta volna meg a háború és béke teológiai szintézisét, mert nem témaszerűen, hanem csak alkalomadtán, szentírásmagyarázat kapcsán, vagy hozzá intézett egyéni kérdésekre felelve foglalkozott a háború és béke erkölcsi vonatkozású problémáival.<sup>2</sup> Mélyenlátó tekintete és átfogó szemlélete azonban így is egyedülálló értékes eszmékkel gazdagította a teológiai gondolkodást. Mint máshol, itt is mint teológus szól és ezen a területen is megtalálhatjuk nála a teológia és bölcsélet sajátos egybeszővődését, ami annyira jellemző *Szent Ágoston* gondolkodására. Hatásának egy másik oka, hogy olyan szerencsés és művészi módon tudta formába önteni gondolatait, hogy fogalmazását alig tudták volna más megfelelőbbel pótolni. Mivel minden kérdést végeredményben Istennel való kapcsolatában néz, a háború és béke teológiájában olyan távlatokat nyitott meg a teológiai elmélyedés

I. 18. P. L. 6, 212.). Másik helyen pedig nyilvánvalóan stoikus hatásra ezeket mondja: «Ita neque militare justo licebit, cuius militia est ipsa iustitia.» (Div. Instit. VI. 20. P. L. 6, 708.)

<sup>1</sup> A keresztények azért tűrik békében a szenvedéseket, mert Istenben bíznak. (C. Celsum VIII. 70. P. G. 11, 1622.) és a gondviselés rendelkezéseit követve nem harcolhatnak úgy, mint a zsidók. (U. o. VII, 26. 11, 1458.). Nyíltan ki is mondja: «Nec enim iam contra gentem ulla arma capimus, nec bellum gerere discimus, facti pacis filii per Jesum, quem sequimur ducem.» (U. o. V. 33. 11, 1231.) Az uralkodóknak pedig azáltal teszik a legnagyobb szolgálatot, hogy imádságaikkal és erényes életükkel megtörik a gonosz szellemek hatalmát, ebben a pogány papoknak a katonai szolgálat alól való mentességére is hivatkozik. «Non equidem sub illo . . . sed pro illo militamus.» (U. o. VIII. 73. 11, 1627.)

<sup>2</sup> Időrendbe állítva *Szent Ágoston* a következő műveiben szól a háborúról: 398-ban írta *Contra Faustum Manichaeum* c. munkáját, amelyben Izrael háborúi kapcsán kifejti, hogy Isten nem parancsolhatott bűnös dolgot, ezért a háború sem lehet rossz. (L. XXII. n. 74—77. P. L. 42, 447—450.) Különböző időkből valók levelei, amelyek egyes felvetett lelkiismereti kérdéseket oldanak meg. 412: Ep. 138. ad Marcellinum (33, 525—535.), 418: Ep. 189. ad Bonifatium (33, 854—857.), 429: Ep. 229. ad Darium (33, 1019—1020.). A 413—423-ig írt nagy munkájában, a *De Civitate Dei* 19. könyvében szól témaszerűen főleg a békéről (c. 7—15. 41, 633—644.). Ezekből a munkáiból idéznek legtöbbet a középkorban. Említést tesz a katonáskodásról *Szent Lőrinc vértanuról* mondott ünnepi beszédében (*Sermo* 302. c. 16. 38, 1391.) és igen fontos Izrael háborúival kapcsolatban az a kijelentése, amely a békés átvonulás jogosságáról szól. (*Quaestiones in Heptateuchum*, I. IV. n. 44. 34, 739.) Józsue könyvéhez írt magyarázatában adja a háborúnak azt a meghatározását, amely *Gratianus* törvénygyűjteménye nyomán közkeletűvé vált a középkorban. ((*Quaest. in Hept. l. VI. c. 10. 34, 781.*)).



számára, amelyet a következő korok hittudósai alig múlhattak felül. Szent Ágostonnak a háborúról alkotott felfogását nagyrészt az Ószövetség gondolatvilága ihlette, hiszen éppen az ószövetségi szentkényvek magyarázata során volt kénytelen először foglalkozni vele. A háború erkölcsi problémája nála végeredményben a gondviselés hitében talál megoldást. Amint az Ószövetség sem tagadja a világban a rosszat, de mégis vallja Isten okteljességét, úgy Szent Ágoston is elfogadja a tényt, hogy háború mindig volt, ha felemelkedés járt nyomában, az Isten adományából történt, ha romlás, akkor Isten büntetése volt. (Contra Faustum XXII. 78.)

Szent Ágoston teológiai szemlélete azonban nem hatol a háború fogalmának bölcséleti elemzésébe. Mivel nem is foglalkozik témaszerűen a háborúval, érthető módon hiányzik nála a fogalom szabatos meghatározása. Mindig a «jogos» háborúról szól, mint amely nincs ellentétben a keresztény erkölccsel, de ennek fogalmát és feltételeit nem határozza meg, hanem mint ismert dolgot feltételezi.<sup>1</sup> Nem nehéz azonban megtalálni a forrást, ahonnan Szent Ágoston a jogos háború eszméjét vette és ez nem más, mint a *stoikusok* tanítása, a legnagyobb valószínűség szerint milánói mesterének, Szent Ambrusnak a *De officiis* című munkája közvetítése által. A nagy milánói püspök Cicero hasonló című könyve nyomán írta meg a keresztény erkölcsstan első rendszeres összefoglalását. Tárgyalása során az erények szerint haladva szól első helyen az erények összefüggéséről. A stoikus etikának ebből az általánossá vált tanításából indul ki és megállapítja, hogy az erősség sem lehet meg a többi sarkalatos erény, elsősorban az igazságosság nélkül.<sup>2</sup> A Stoa etikájának eszménye a bölcs ember volt, aki indulatait féken tartva tudja követni a természet és értelem szavát, legfőbb erénye pedig az igazságosság. Szent Ambrus csaknem szószерint ismétli Cicero szavát, mikor azt mondja, hogy az erő igazságosság nélkül csak a gonoszságot táplálja, ezért a háborúban azt kell keresni, hogy vajjon jogos vagy jogtalan-e?<sup>3</sup> Szent Ambrus és

<sup>1</sup> Pl. közbevetett idézettel utal: «Sed sapiens, inquit, justa bella gesturus est.» (De Civ. Dei XIX. 7. P. L. 41, 634.).

<sup>2</sup> De officiis I. 27. 36. (P. L. 16, 66. 81—82.), v. ö. Cicero: De officiis I. 5. Az erények összefüggéséről szóló tan stoikus elemiről és a keresztény erkölcsstanra kifejtett hatásáról részletesen írt J. Stelzenberger: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München, 1933. 337. o. skv.

<sup>3</sup> «Iustitia excelsior caeteris, sed nunquam incommutata virtus... Fortitudo sine iustitia iniquitatis materia est... in ipsis rebus bellicis justa bella an injusta sint, spectandum putetur.» De off. I. 35. (16, 80.) Cicero pedig kifejezetten utal a stoikusokra: «Probe definitur a Stoicis fortitudo, cum eam, virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate... nihil enim honestum esse potest, quod iustitia vacat.» (De officiis I. 19. v. ö. I. 11.) Legfontosabbnak azt tartja: «bellum ita suscipiatur, ut nihil aliud, nisi pax quaesita videatur.» (De officiis I. 23. v. ö. Ambr. De off. I. 35.) Az a gondolat, hogy a háború célja a béke, Szent Ágostonnál is erősen szóhoz jutott.



Cicero szerint annál is inkább az igazságosságnak kell döntenie a háború kérdésében, mert az igazságosság erénye az emberi közösség összetartója.<sup>1</sup> Felfogásukat megalapozza a természetjog elismerése, amelynek tiszteltbentartása az ellenséggel szemben is kötelező.<sup>2</sup>

Platon és Aristoteles által kidolgozott természetjogot eklektikus módon a Stoa bölcelete foglalta egybe és alkotta meg a természetjogról szóló tanításnak azt a keretét és szókincsét, amelyet az egyházatyák is felhasználtak.<sup>3</sup> A Stoa volt előkészítője a keresztény természetjognak és Szent Ágoston csodálatosan mély gondolatai és teológiai szemlélete számára ők szolgáltatták a jogos háború fogalmát. Szent Ágoston ebből indult ki és megmaradt a háborúnak az igazságosság erényéből eredő szemléleténél, pedig erkölcsi tanításának középpontjában a szeretet áll. A békéről írva viszont már egészen sajátosan szentágostoni beállítást jut érvényre, mivel Isten országának földi békéjét a mennyei haza örök békéje visszfényének tartja.

*Szent Ágoston gondolatai továbbéltek a középkor íróinál, a háborúról szóló kérdéseket azonban nem a teológusok, hanem a kanonisták tárgyalták. Amint ő sem szolt kifejezetten és témaszerűen a háború erkölcsanáról, ugyanígy a teológusok is csak elvétve, alkalomadtán írtak a háború és béke kérdéséről. Az ágostonos irány legnagyobb teológusa, Szent Bonaventura bár többször idézi Szent Ágoston meghatározását és gondolatait a békéről, a háborúról témaszerűen csak Szent Lukács evangéliumához fűzött magyarázatában szol és Szent Ágoston által is említett helyet (Lk. 3, 14.) teljesen mestere szellemében magyarázza.<sup>4</sup> Hogy Szent Ágoston gondolatai milyen elevenen és mélyen bevésve éltek a teológusok gondolatvilágában, arra bizonyíték az is, hogy Albertus Magnus Aristoteles Politicájához írt kommentárjában arról szólva, hogy a háború célja végeredményben a béke megteremtése, Szent Ágostont idézi, mint tekintélyt, pedig ugyanez a gondolat Aristotelesnél is megtalálható.<sup>5</sup>*

A teológiai kézikönyvek, így első helyen Petrus Lombardus Szen-

<sup>1</sup> Cicero: De officiis I. 7. — Ambr. De off. I. 28. (16, 68.)

<sup>2</sup> Ambr. De off. I. c. 29. (16, 68.)

<sup>3</sup> I. H. Rommen: Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig, 1936. 21., 33. o.

<sup>4</sup> A jogos háborút két feltételtől teszi függővé: «ad bellum licitum concurrat conveniens persona et causa.» Comment. in Ev. Lucae c. III. Opera Omnia ed. Quaracchi, tom. VII. pag. 77, 34.

<sup>5</sup> «Etiam grammátice loquendo bellum dicitur quasi minimum bonum: quia ipso pax quaeritur, quae magnum bonum est: et in quantum est ad hoc ordinatum, habet rationem boni ut dicit Augustinus.» Comment. in lib. VII. Politic. cap. 2. (Opera omnia, ed. Vivès, Paris. vol. 8. 637. o.). Igen érdekes és tárgyunkhoz közel áll Albertus Magnusnak és Szent Tamásnak a Politica 7. könyvének 13. fejezetéhez írt magyarázata, amelyben arról van szó, hogy mi az állam célja: béke, háború vagy hatalom?



tenciáskönyve és kommentárjai nem szóltak a háborúról, hanem a kano-nisztikus gyűjtemények tartották fenn a szentágostoni tradíciót. A kano-nisták azonban nem azért írtak a háborúról, hogy keresztény történelem-filozófiát nyújtsanak, hanem lelkiismeretbeli problémák megoldása kapcsán szóltak róla azzal a gyakorlati céllal, hogy a keresztény lelkiismeret kialakításában segítsenek.<sup>1</sup> A középkori legnagyobb tekintélyű kánon-jogi gyűjtemény, Magister *Gratianus* *Decretuma* szintén részletesen szól a háborúról. (Pars Secunda, Causa XXIII.). Gratianus is egészen gyakorlati szempontból veti fel a kérdést azzal kapcsolatban, vajjon szabad-e a püspököknek fegyverrel megvédeni az igaz hitet, az Egyház javait visszafoglalni és az eretnekeket erőszakkal a hitre kényszeríteni. Zsinati döntéseken és egyéb érveken kívül számára is a legfőbb tekintély Szent Ágoston, akinek a háborúról szóló legszebb és legfontosabb idézeteit a *Decretumban* összegyűjtve megtalálhatjuk.<sup>2</sup>

Szent Tamás nem említi a háború kérdését a szentenciáskönyvhöz írt kommentárjában, hanem csak a *Summa Theologicában*, amelyben az egész teológiai tudomány összefoglalását akarta nyújtani és mint egyéb kérdéseknél, tekintettel volt arra az anyagra is, amelyet a kano-nisták dolgoztak fel előtte. Ha beletekintünk a *Summa* második részének a részletes erkölctant tárgyaló kötetébe, akkor a 40. quaestio négy articulusában megtalálhatjuk mindazokat az idézeteket, elsősorban Szent Ágoston mondásait, amelyek a középkorban általánosan ismertek voltak. *Szent Tamás számára is Szent Ágoston az első és legfőbb tekintély a háború teológiájában*, azonban ennek megállapítása után felmerül előttünk a kérdés, hogy milyen úton jutott el a szentágostoni hagyomány Szent Tamáshoz. Közvetlenül dolgozta-e fel a nagy egyházatya gondolatait, vagy más források közvetítésével jutottak hozzá ezek az eszmék. A patrisztikus hagyomány átszármaztatási útjának megállapítása, amely egyébként igen nehéz feladat, ebben az esetben aránylag könnyen meghatározható.

Hogy Szent Tamásra a háborúról szóló értekezésének elsősorban patrisztikus idézetanyagában *erősen hatott Gratianus Decretuma*, arra már ismételten történt utalás mások részéről is.<sup>3</sup> Ez egészen természetes, sőt az lenne rendkívüli, ha Szent Tamás nem használta volna fel ezt a

<sup>1</sup> I. A. Vanderpol : *Le Droit de Guerre d'après les Théologiens et les Canonistes du Moyen-âge*. Bruxelles—Paris, 1911.

<sup>2</sup> *Corpus Iuris Canonici*, editio Lipsiensis secunda, instruxit Aem. Friedberg. Pars Prior : *Decretum Magistri Gratiani*. Tauchnitz, Lipsiae 1928.

<sup>3</sup> P. Monceaux Szent Ágostonnak a háborúról szóló tanításáról írva ezeket mondja : «C'est par Gratien, semble-t-il, que saint Thomas d'Aquin connut d'abord les textes d'Augustin relatifs à la guerre. Par la Somme de saint Thomas, comme par le Decret de Gratien ces citations s'imposèrent à l'attention de toutes les écoles.» *L'Eglise et le droit de Guerre*, 77. o. Hasonlóképpen vélekedik Ém. Chénon is. (S. Thomas d'Aquin et la guerre, u. o. 81. o. 3. jegyzet.)



kitűnő forrásmunkát. A feldolgozásban, a probléma spekulatív elmélyítésében azonban erősen különbözik tőle, amint ez ki is fog tűnni. Azt azonban nem állíthatjuk, hogy Szent Tamás lenne az első, aki a kano-nisták által közvetített patrisztikus tanítást elsőnek dolgozta volna fel teológus módjára. A ferences rend nagy hittudósa, *Alexander Halensis* szintén mint teológus szól a háborúról és *Summa Theologiae* című hatalmas munkájának erkölcsstani részében a büntető törvényekről szóló fejezetben foglalkozik a háború erkölcsi megítélésével.<sup>1</sup> Szent Tamás jól ismerte Halensis művét és éppen e hatalmas, de nehézkes és a kezdők számára felesleges nehézségeket támasztó munka hibáinak kiküszöbölésére írta meg a maga Summáját. Amint a *Summa Theologica* előszavában olvashatjuk, rövidre szabott és a kezdők képességeihez mért teológiai összefoglalást akart nyújtani és hogy így járt el a háborúról szóló tanítás összefoglalásában is, az kitűnik abból, ha összehasonlítjuk Szent Tamás quaestióját Halesi Sándornak a háborúról írt membrumával. *Halensis irásában láthatjuk azt a kapcsolatot, amely összeköti Szent Tamást a jogi tradícióval és azért is igen tanulságos a három írás: a Decretum Gratiani, Halesi Sándor és Aquinói Szent Tamás Summájának az összehasonlítása, mert nemcsak a három teológus módszereinek különbözőségére vet fényt, hanem ebből is kitűnik a háborús teológia fejlődésének útja.*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Alexandri Alensis angli Summae Theologiae pars tertia. Quaest. 47. De legibus punitiois, Membrum III. De lege belli et impugnationis. (Sump-tibus Jo. Gymnici, Coloniae Agrippinae, 1622. 331—335. o.) Ő különben az isteni gondviselésről szólva is felel arra a nehézségre, amit a háborúk támasz-tanak és egészen Szent Ágoston szellemében idézi a nagy egyházatya hason-latát a felhők összeütközéséről, amiből tisztító vihar és béke származik. (Summa Theol. tom. I. quaest. III. tit. I. cap. 1. ad 1. Ed. Quaracchi, 1924. 282. o.) Szent Ágostonnak ez a hasonlata (De Gen. ad litt. III. c. 10. V. c. 21. P. L. 34, 285., 336.) közismert volt és Albertus Magnus is idézi hasonló értelemben és összefüggésben. (Sum. Theol. I. tract. 17. q. 67. membrum I. Opera omnia vol. 31. ed. Vivès, Paris 1890—1899.)

<sup>2</sup> Decr. Gratiani II. C. 23.

Qu. I. Hic primum quaeritur an militare peccatum sit? c. 1. quid sit iustum bellum? c. 2. nihil interest ad iustitiam sive aperte sive ex insidiis aliquis pugnet.

Qu. II. Secundo, quod bellum sit iustum, et quomodo a filiis Israel iusta bella gerebantur?

Qu. III. Tertio, an iniuria sociorum armis sit propulsanda?

Qu. IV. Quarto, an vindicta sit inferenda?

Qu. V. Quinto, an sit peccatum iudici vel ministro reos occidere?

Qu. VI. Sexto, an mali sint cogendi ad bonum?

Qu. VII. Septimo, an haeretici suis et ecclesiae rebus sint expoliandi, et qui possidet ab haeticis ablata an dicatur possidere aliena?

Qu. VIII. Octavo, an episcopis vel quibuslibet clericis sua liceat auctori-tate, vel Apostolici, vel imperatoris praecepto arma movere?

c. 15. necessitate instante etiam quadragesimalibus diebus bellum inire licet.

Alexander Hal. Sum. Theol. III. Qu. 47.



Az összehasonlításból kitűnik, hogy Gratianus egészen gyakorlati módon egy jogeset elemzése kapcsán foglalkozik a háború kérdésével és nemcsak a felhasznált idézetek anyagában, hanem a kérdések feltevésében is erősen függ Szent Ágostontól. Halesi Sándor már teológus módján szól a kérdéshez, mikor a törvényekről szóló tárgyalás keretében emlékezik meg a háborúról. A büntető törvényekről írt értekezésének egész beosztása azonban mutatja, hogy még igen erős nála Gratianus hatása. Megmaradva a kanonista tradíciók útjain, annak az általános középkori felfogásnak a szellemében ír a háborúról, amely a hadviselésben a büntető igazságosság érvényesülését kereste s a jogos háborúban tulajdonképpen büntetőhadjáratot látott, amelynek az a célja, hogy a bűnösöket megbüntetve és a jogtalanságot megtorolva a megsértett jogrendet helyreállítsa. Halesi Sándornál és Szent Tamásnál viszont a felvetett kérdések sorrendje mutat feltűnő megegyezést és a patrisztikus idézetek, elsősorban Szent Ágostonból merített tekintélyi érvek szintén nagy számban megegyeznek. Lényegbevágó különbség abban van, hogy Szent Tamás a szeretett elleni bűnök között emlékezik meg a háborúról és függetlenítve magát elődeitől, rendszerének alap gondolatához ragaszkodva a többi kérdésről más helyen tárgyal.

A megegyezések mellett, amelyek egyébként csak arról tesznek bizonyosságot, hogy Szent Tamás mint komoly tudós kötelességének tartotta elődeinek a munkáját is méltatni és tekintetbe venni, a teljes igazság érdekében nem szabad elhallgatni azokat a fontos különbségeket sem, amelyek Szent Tamás tárgyalási módja és az előtte levők írásai között fennállanak.

Mindenekelőtt kitűnik, hogy Szent Tamás rövidre szabottan akar írni, a gondolatoknak a velejét ragadja meg, ahol pl. még Halensis is egy tárgy vagy nehézséggel kapcsolatban több idézetet sorol fel, ott ő az idézeteket összevonva rövid, csattanós nehézséget vagy szabatos választ nyújt.<sup>1</sup>

Membr. III. De lege belli et impugnationis. art. 1. An licitum sit bellare?  
art. 2. § 4. An insidiae stratagemataque militaria licita sint?

Membr. II. An liceat expetere vindictam?

Membr. IV. De lege occisionis.

Membr. I. An mali per flagella cogendi sint ad bonum?

Membr. V. De lege satisfactionis punitionisque per poenam temporalem, sive per damna rerum.

Membr. III. art. 2. § 2. An Episcopi et catereae huiusmodi ecclesiasticae personae possint arma movere?

art. 2. § 3. An omni tempore liceat bellum gerere?

S. Thom. Sum. Theol. II—II. qu. 40.

art. 1. Utrum bellare sit semper peccatum?

art. 3. Utrum sit licitum in bellis uti insidiis?

art. 2. Utrum clericis et episcopis sit licitum pugnare?

art. 4. Utrum liceat diebus festis bellare?

<sup>1</sup> Pl. a membr. III. art. 3.-at egy rövid ellenvetés és felelet alakjában



Tartalomban és módszerben megnyilvánuló alapvető különbség akkor tűnik ki, ha egybevetjük Szent Tamás és Halesi Sándor válaszát arra a kérdésre, hogy erkölcsileg *megengedhető-e a háború és melyek a jogos háború feltételei*. Halensis szerint a háború megengedett, ha a hadat indító félben megvan az igazságérzés, rendelkezik a jogos tekintéllyel, a hadat viselőben pedig megvan a helyes szándék és megfelelő személyi állapot (t. i. ne legyen egyházi személy), annak a részéről, aki elszenvedi a méltó érdem, amellyel erre rászolgált, annak az oldalán pedig, akinek érdekében a háborút megindítják, legyen meg a jogos ok.<sup>1</sup>

Nem nehéz észrevennünk, hogy Halesi Sándor tulajdonképpen a kanonisták feltételeit foglalja össze, amit a *Decretum Gratiani* alapján állítottak össze.<sup>2</sup> Szent Tamás ezzel szemben önálló utakon haladva csak három feltételt említ: a jogos háborúhoz kell szuverén hatalom, jogos ok és helyes szándék (art. 1.). Ha adva van ez a három feltétel, akkor

vonja össze (40, 1 obj. 4.-ad 4.) Hasonlóképpen membr. 1. art. 1. több ellenvetését összefoglalja egy nehézség alakjában, a feleletben viszont ugyanazt a Szent Ágoston idézetet, amelyet Halensis is említ, Szent Tamás tovább is folytatja. (40, 1 obj. 3.-ad 3.) A 3. és 4. articulus bevezetésében felhozott összes ellenvetéseket mind röviden elutasítja, utalva az articulus corpusában kifejtett tanításra.

<sup>1</sup> *Licetum est bellare: modò ex parte indicentis bellum sit iustus affectus, (... declarat Augustinus: Esto bellando pacificus...), iustaque auctoritas (... hoc est ordinatum, explicat idem Augustinus...), ex parte peragentis debita intentio (... Aug. Militare non est delictum, sed militare propter praedam etc. ...) et debita conditio (... ut non sit persona clericalis...), ex parte sustinentis dignum meritum (... ut scil. iuste meruerit impugnari, vel persecutionem pati, Aug. ad Bonif. Est persecutio iniusta etc. ...) ex parte demum eius, pro quo bellum fit, legitima causa. (... sublevatio bonorum, coërtio malorum, pax omnium...).* Ezekben jelöli meg Halensis a jogos háború feltételeit és tételének kifejtésében, amint a zárójelék közé tett mondatokban jeleztük, nagyrészt Szent Ágoston szavait idézi. Qu. 47. membr. 1. art. 1.

<sup>2</sup> Így Raymundus a Pennafort: «*Quinque exiguntur ad hoc, ut bellum sit iustum. Persona, ut sit saecularis... Res, ut sit pro rebus repetendis et pro defensione patriae... Causa, si propter necessitatem, ut per pugnam pax acquiratur... Animus, ut non fiat propter odium, vel ultionem, vel cupiditatem, sed propter pietatem, iustitiam et obedientiam... Auctoritas, ut sit auctoritate Ecclesiae, praesertim quum pugnetur pro fide, vel auctoritate principis.*» Summa lib. II. tit V. De raptoribus, praedonibus et incendiariis. § XII. quaest. V. Quid de principibus vel militibus atque aliis qui habentes guerras adinvicem exspoliant pauperes. (Ed. Veronae, 1744. 173. o.) Hostiensis hasonlóképpen így foglalja össze: «*Sunt qui dicunt bellum iniustum censeri quinque modis. Primo ratione rei, ut si non est de repetendis rebus vel pro defensione patriae... Secundo ratione causae, ut si voluntarie, non necessario pugnetur... Tertio, ex animo, quod fiat ad vindictam... Quarto, si non fit auctoritate principis... Quinto ratione personae, ut puta quia ecclesiastica est.*» (Summa Aurea, lib. I. rubr. 34. De Treuga et Pace. (Ed. Venetiis, 1586. col. 357.) Látnivaló ebből, hogy a kanonisták Szent Ágoston gondolatai nyomán írnak, még pedig Gratianus szempontjai szerint.



a hadviselés módja és a hadviselő személye is meghatározást nyert. Kevesebb nem lehet, de többre sincs szükség. Az a gondolat, hogy *a hadviselés során a büntető igazságosságnak kell érvényesülni*, eléggé érvényre jut Szent Tamásnál is, mikor a legfőbb állami tekintély kezébe helyezi a hadviselés jogát azzal az indokolással, hogy az államhatalomnak nemcsak saját bűnös alattvalóit van joga megbüntetni és az ellene vétőket ártalmatlanná tenni, hanem a külső ellenséggel szemben is megvan ugyanez a hatalma.

Az összehasonlítás megejtése a 4. articulus tartalmánál a legegyszerűbb, amelyben arról van szó, hogy *szabad-e ünnepnapokon harcolni*. A középkorban ennek a kérdésnek gyakorlati jelentősége volt, mert eltekintve az ünnepnapok megszentelésének parancsától, az Egyház a *treuga Dei* terjesztésével igyekezett korlátozni a harcikedvet és ezért böjti napokon és ünnepeken megtiltotta a hadakozást.<sup>1</sup> Teológiai szempontból már 866-ban eldöntötte a kérdést I. Miklós pápának a bolgárokhoz intézett felelete, amely szerint ünnepeken csak akkor szabad harcolni, ha a szükség ezt parancsolja. A pápa döntését idézi Gratianus *Decretuma* és *Halensis Summája*, ebből meríti Szent Tamás is érveit. A tétellel szemben felhozott nehézségek is mind megegyeznek. Szent Tamás nem mond semmi újat ebben a kérdésben és úgy látszik, csak azért tárgyal róla, mert kötelességének tartotta, hogy a *Summa Theologicában* megemlékezzék erről a hagyományos és a középkori életben gyakorlati jelentőséggel bíró kérdésről is.

Szent Tamás teológiai módszerébe annál inkább bevilágít az, amiben a másik két articulus tárgyalása folyamán eltér elődeitől. Szintén hagyományos kazuisztikus kérdés volt, hogy *szabad-e a papoknak és püspököknek harcolni*. A tilalmat több zsinat is kimondta, viszont az ellenkezőre is számos példát lehetett idézni a történelemből. Gratianus és Halesi Sándor ezeket a zsinati döntéseket idézik, de az indokolásban két teológiai, *convenientia*-érvet is megemlítenek. Az egyik érv, hogy a hadakozás elvonja a papságot a szent szolgálathoz megkívánt lelki összeszedettségtől, amint Szent Pál mondja: «Aki Istenért harcol, nem bocsátkozik világi dolgokba» (Tim. II. 2, 4.). A másik érvet abból merítik, hogy mivel a papság az Oltáriszentség szolgálatára van rendelve, nem illő, hogy az oltár papjai, akik a szelíd és értünk vérét ontó Krisztusnak szolgálnak, embertársaik vérét ontsák. Szent Tamás szerint a szenvedő Krisztus példájára, akinek emléke az oltáron megújul, a papoknak készen kell állni vérük ontására is, hogy tettel megvalósítsák, amit szolgálatukkal hirdetnek.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> I. Fr. Duval: *Application au moyen âge de la doctrine de l'Eglise sur la guerre, L'Eglise et la guerre*, 159—202. o. — G. Goyau: *L'Eglise et la guerre*, Paris, 1934. 35—63. o.

<sup>2</sup> Halesi Sándor igen érdekesen fogalmazza meg ezt az indokolást egy másik helyen: «*Ministri novae legis debent esse ministri mansuetudinis et*



Szent Tamás ismerte és felhasználta ezeket a gondolatokat, azonban nemcsak teológiai, hanem bölcséleti indokolást is akart adni, ezért Aristoteles Politicájának tételére hivatkozik, amely szerint a közösségben a különböző feladatokat különböző emberek tökéletesebben végezhetik el és vannak egymással annyira ellentétben álló foglalkozások, hogy azokat ugyanaz az ember nem gyakorolhatja.<sup>1</sup> Ezt a tételt teszi meg érvelése alapjának, a teológiai convenientia-érvek csak annak az igazolásául szolgálnak, hogy a papi szolgálat és katonáskodás egymást kizárják. Így fonódnak össze ebben az articulusban hagyományos teológiai érvek az aristotelesi közösségsszemlélet egyik tételével, amint ezt Szent Tamás mesterének, Albertus Magnusnak Politica-kommentárjában hasonló összefüggésben szintén megtalálhatunk.<sup>2</sup> A negyedik ellenvetésre adott feleletéből még világosabban kitűnik, hogy Szent Tamás minden egyes rendet vagy élethivatást a közösség szolgálatában állónak fog fel, ha különböző módokon történik is ennek a feladatnak a betöltése.

Másik gyakorlati kérdés, amely a középkorban a lovagok lelkiismeretbeli problémája lehetett az, hogy vajjon *szabad-e a háborúban hadicsellel élni*. Gratianus röviden csak úgy felel erre, hogy a jognak semmi köze ahhoz, hogy valaki nyíltan vagy cselet vetve harcol.<sup>3</sup> Halensis már bővebben foglalkozik a kérdéssel és több példát idéz a Szentírásból arra, hogy szabad cselvetéssel élni, csak az ellenségnek adott szót nem szabad megszegni.<sup>4</sup> Szent Tamás is lényegében ugyanezt állítja, de pontosabb és a benső indokolást kereső teológust is kielégítő megkülönböztetést tesz. A cselvetés történhetik kétféle módon: hazugság, hitegetés által, — ez soha sincs megengedve és hivatkozik a stoikus hagyományt megszólaltató Szent Ambrus kijelentésére. A másik módja a félrevezetésnek, hogy nem közöljük szándékainkat, s ez meg van engedve, mert arra senki sincs kötelezve, hogy valamennyi titkát felfedje. Szent Tamás ebben a pontban Szent Ágostonnak a hazugság benső rosszságát valló tanításához ragaszkodik, amint ez a nagy egyház-

amoris, ad alliciendum homines ad bonum... sunt ministri sacramenti unionis: sacramentum enim altaris repraesentat unionem Christi et Ecclesiae: quam significat unio animae ad corpus... qui dissolvit unionem corporis et animae, sacramenti illius unionis unionem in se non potest demonstrare: et ideo irregularis est ad huius sacramenti ministerium exequendum: quemadmodum bigamus.» Sum. Theol. III. Qu. 35. membr. II. art. 3.

<sup>1</sup> Hivatkozik a világi jogra is, amely megtiltja a katonáknak, hogy kereskedelemmel foglalkozzanak.

<sup>2</sup> «Arma fortibus, et iudicium sapientibus committantur» Comment. in lib. VII. Politic. cap. 7. d. (Op. omnia vol. 8. 678, o.)

<sup>3</sup> «Nihil interest ad iustitiam, sive aperte sive ex insidiis aliquis pugnet» C. 23. qu. II. c. 2.

<sup>4</sup> «Quam maxime: modo non sint contra fidem hosti praestitam.» Qu. 47. membr. III. a. 2. §. 4.



atyának a hazugság ellen írt könyve idézéséből kitűnik. (Obj. 2.) Másoknál nem találunk erre való hivatkozást. Példánk van tehát arra, hogy mint mélyit el Szent Tamás egy gyakorlati kérdésre adott választ a jelen esetben nem az aristotelesi bölcelet segítségével, hanem a teológiai hagyományt jelentő szentágostoni tanítással.

Megtalálva az utat, amelyen a patrisztikus tradíció gondolatai Szent Tamáshoz eljutottak, rá kell mutatnunk arra, hogy nemcsak a módszerbeli eltérések, hanem éppen a *patrisztikus idézetek árulják el, hogy Szent Tamás nemcsak az előtte levő közvetett forrásokból merített, hanem önálló munkát is végzett.* Munkája közben elsősorban valószínűleg Halensis Summáját használta fel, de nyomós okunk van annak a feltételezésére is, hogy azzal együtt használta Gratianus Decretumát is.<sup>1</sup>

Néhány aristotelesi idézettől el is tekintve, bőven fordulnak elő Szent Tamásnál idézetek és gondolatok olyan íróktól és munkákból, amelyeket hiába keresnénk Gratianus vagy Halesi Sándor quaestioiban. Az együttesen előforduló azonos idézetekre sem mondhatjuk, hogy szolgai módon másolta volna le azokat, mert előfordul, hogy Szent Ágoston egy mondását bővebben idézi,<sup>2</sup> máshol közbeszúr egy Halensis-nél elő nem forduló idézetet és ezzel bővíti ki a gondolatot.<sup>3</sup> Arra is találunk példát, hogy szentírási idézeteket más megfelelő és hasonló tartalmú idézetekkel felcserél, vagy ahol Gratianus és Halensis csak értelem szerint idézett, ott Szent Tamás pontos, szószserinti idézetet ad.<sup>4</sup>

Mindebből nyilvánvaló, hogy Szent Tamás nagy *önállósággal és függetlenséggel kezeli forrásait*, de egészben véve kitűnik az is, hogy a háborúról szóló tanításában megmaradt a *patrisztikus hagyomány vonalán*, amelynek legkiválóbb képviselője és Szent Tamás számára is legelső tekintélye Szent Ágoston volt. Az ő tanításához maradt hű és azokra a gondolatokra épített, amelyeket Szent Ágoston más módszerekkel és más feldolgozásban kifejtett. Bár Szent Tamás is mint teológus szól a kérdésről, mégis abban a cikkelyben, amelyben a jogos háború három feltételét megállapította, tulajdonképpen a *természetjoghoz* tér vissza és olyan tételeket akar kifejtetni, amelyek minden korban és minden nép-

<sup>1</sup> A Decretum és Szent Tamás is a háború megengedettségéről szólva az ellenvetések között főleg azokat a szentírási idézeteket említik, amelyek arról szólnak, hogy a gonosznak nem kell ellenállnunk. (Mt 5, 39; 26, 52. Rm 12, 19.) Halensis ezeket a nehézségeket egészen más helyen egy külön quaestio keretében tárgyalja (Sum Theol. III. qu. 59. membr. II. a. 1.) és ott idézi Szent Ágoston megoldását, amely szerint ezeket a parancsokat elsősorban lélekben kell megtartani. Szent Tamás tartalomban megegyezik Halesi Sándor szövegével, de beosztásban a Decretumot követi.

<sup>2</sup> II—II. 40, 1 ad 3. — Qu. 47. membr. I. a. 1. ad 3.

<sup>3</sup> II—II. 40, 3 obj. 2. — Qu. 47. membr. III. a. 2. § 4 obj. 2.

<sup>4</sup> II—II. 40, 3 obj. 3. — Qu. 47. membr. III. a. 2. § 4. obj. 8.

II—II. 40, 4 corp. — Qu. 47. membr. III. a. 2. § 3.

II—II. 40, 4 obj. 2. — Qu. 47. membr. III. a. 2. § 3. obj. 2.



nél egyformán érvényesek, és amelyekre a természetfeletti erkölcsi rend is épül. Ennek a módszernek a kihangsúlyozásában különbözik leginkább közvetlen elődjétől, Alexander Halensistől és ezért fel sem veti pl. azt a kérdést, hogy vajjon az alattvalók engedelmességgel tartoznak-e a szentségtörő fejedelmeknek.<sup>1</sup> A személyi kérdések különben is erősen háttérbe szorulnak nála és ebben különbözik főleg Cardinalis Hostiensis felfogásától, aki nemcsak a jogos háború feltételei között említi ezt, hanem szerinte a háborúban mindig a hívők oldalán áll az igazság és ezt a hitünk és lelki édesanyánk városáról elnevezett «római» háborút mindig viselni kell, mert a hitetlenekkel szemben sohasem lehet békesség.<sup>2</sup> Szent Tamás minderről nem tud semmit sem, hanem a természetfeletti szempontoktól eltekintve a természetjog alapján keresi, hogy mi a jogos háború. Szent Tamás otthonos területen mozgott, mikor ennek a feltételeit kellett megállapítania és számára is az alapvető különbséget az igazságosság érénye szolgáltatja. Nem konkrét gyakorlati kérdéseket akar megoldani, de így is a legnagyobb szolgálatot teszi a hívő lelkiismeretnek, mert mindenkinek önkéntelenül is első és alapvető kérdése, hogy egy küzdelemben kinek az oldalán van az igazság. Szent Ágostonnál és követőinél szintén az igazságosság a háború teológiájának központi eszméje, de hiányzik a gyakorlati alkalmazáshoz az igazságosság megtalálásának objektív kritériuma. Az ő gondolatai nyomán járó teológusok és gyakorlati emberek főleg az Egyház vagy a pápa ítélkezésében vélték ezt feltalálni, annál is inkább, mert hiszen mesterük tanításában is egybeszővődnek a természetes bölcséleti és természetfölötti szempontok a háború erkölcsi megítélésénél. Felettébb nehéz feladatok megoldását kívánják ezzel az Egyháztól és akik ezt teszik, elfelejtik, hogy erkölcsi ítéletet mondani egy háborúról elsősorban történelmi és természetjogi probléma. Az Egyház mégis mindig törekedett arra, hogy erkölcsi befolyását a háború területén is érvényesítse és a középkorban ő teremtette meg azt a nemzetközi szervezetet, amelynek kerete a középkor keresztény világa volt. Érthető, hogy hittudósai is elsősorban azzal a célkitűzéssel foglalkoztak a háború problémájával, hogy borzalmait enyhítsék.

Szent Tamás azonban érdekes és számunkra meglepő módon egészen elvonatkozik ettől a történelmi kerettől és teljesen objektíve szól a háborúról. Bár ő is a teológus szemével nézi, mégis felfogását mély-séges *realizmus* jellemzi, ami nem egyszer bírálatot is váltott ki tanítása ellen.<sup>3</sup> Nem szabad elfelejtenünk, hogy Szent Tamás nem azért ír a

<sup>1</sup> An Regibus sacrilegis indicentibus et iubentibus bellum, teneantur subditi milites obedire? Alexander Halensis: Summa III. Qu. 47. membr. III. art. 2. §. 1.

<sup>2</sup> Hostiensis; Summa Aurea lib. I. rubr. 34.

<sup>3</sup> O. Schilling, aki behatóan ismerteti Szent Tamás szociális tanait, főleg azt kifogásolja, hogy Szent Tamás ragaszkodik a régi jogi elvekhez a



háborúról, mint Hugo Grotiustól kezdve a nemzetközi jogászok és moralisták mind, hogy a háború borzalmainak csökkentésén vagy teljes megszüntetésén fáradozzék, hanem ítélni akar erkölcsi elvek alapján. Elfogadja a háborút mint tényt és nem is foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy lehet-e megszüntetni vagy emberségesebbé tenni. Szent Tamás a háborút mint az emberi életnek egyik szomorú adottságát tekinti és azt keresi, hogy miként lehet jogossá tenni, vagyis milyen feltételek megvalósulása esetén lehet az erkölcsi rendbe beilleszteni. Alapvető meggyőződése azonban, hogy a jognak kell győzni és látszólagos bukások után is végeredményben az igazság fog felülmaradni.<sup>1</sup> Számára első az igazság keresése és a jog megállapítása : ez dönt el aztán minden más kérdést. A gyakorlati kérdések eldöntésében is az igazságosság eszméje a vezető középponti gondolat. Pl. a *zsákmányolás* megengedésében az a szentágostoni kijelentés, hogy «propter praedam militare peccatum est», az ő számára aszerint mérlegelendő, hogy vajjon igazságos háborúról van-e szó, mert ha igen, akkor a jogos hadat viselőknak szabad zsákmányolni.<sup>2</sup> Természetesen ennek az elvnek következetes alkalmazása megszünteti azt a különbséget, amit a katonaság és polgári lakosság megkülönböztetése hozott a nemzetközi jogban. Szent Tamás felfogása szerint a *háború a népek harca*, a modern nemzetközi jog pedig legnagyobb eredményét abban látta, hogy különbséget tett a hadviselő katonaság és a polgári lakosság között és ez utóbbiaknak bántatlanságot igyekezett biztosítani. Szent Tamás felfogásának a közös felelősségről és emberi szolidaritizmusról a háború totális szemlélete felel meg és a legújabb fejlődés is azt mutatja, hogy a háború egyre inkább nemcsak az egyes nemzetek valamennyi tagját átható üggyé, hanem az egész emberiség közös sorsává válik. Mikor a háború vihara egyre szélesebb hullámokat ver, akkor éppen Szent Tamás szellemében nem szabad elfelejtenünk, hogy ezért kollektív felelősség terheli az egész emberiséget.

Szent Tamásnak mélyen a patrisztikus tradícióban gyökerező tana képezte a teológia további fejlődése során is a katolikus erkölcstannak a jogos háborúról szóló tanítása alapját. Megállapításai talán kissé általánosoknak tűnnek fel, de természetjogi elvekre épülnek és a jogos és jogtalan háború megkülönböztetése valóban az első és legfonto-

rabszolgaság, római zsákmányjog és totális háború megengedésével. Azonban ő is elismeri : «Im übrigen aber hat Thomas es verstanden, die christlichen Ideen zur Geltung zu bringen ; seine Theorie bildet einen hochzustellenden Versuch, den Geist der Bergpredigt, soweit dies angesichts der infolge der Sünde verworrenen Verhältnisse überhaupt möglich ist, mit dem strengen Geist des Naturrechts zu versöhnen.» Die Staats- und Soziallehre des hl. Thomas von Aquin.<sup>3</sup> München, 1930, 206. o.

<sup>1</sup> I. H. Finke : Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur. Aus der Geisteswelt des Mittelalters, Festschrift Grabmann, Münster i. W. 1935. Bd. II. 1429. o.

<sup>2</sup> II—II. 66, 8.



sabb, amire az ember ösztönszerűen is választ keres. Az általa megállapított három feltétel pedig elégséges alap annak eldöntésére, hogy vajjon jogos háborúval állunk-e szemben. Többre nincs szükség és akik újabb feltételeket akartak megállapítani a hadviselés erkölcsi szabályai-ként, azok sem tettek egyebet, mint kibővítették Szent Tamás egyik vagy másik követelményét.<sup>1</sup> A háború problémájának Szent Tamás szellemében való boncolását és tanítása továbbfejlesztését láthatjuk a kiváló spanyol teológusnak, a nemzetközi jog újkori megteremtőjének, *Franciscus Vitorianak* értekezésében.<sup>2</sup> Hasonlóképpen Szent Tamás nyomán halad a nagy jezsuita teológus, *Suarez* is.<sup>3</sup> Mindketten erőteljesen hangsúlyozzák, hogy a természetjog alapján állnak és ítélnek.<sup>4</sup> Láthatjuk, hogy Vitoria is ugyanazokat az alapvető kérdéseket tűzi ki tárgyalása elején megoldandó problémákul, mint Szent Tamás, jóllehet sokkal terjedelmesebben tárgyal róluk.<sup>5</sup> Felvetett kérdéseiből látszik, — amint ez *Suarez*nél is kitűnik —, hogy ugyanazokról a feltételekről szól és a negyedik helyen említett kérdése, hogy mit szabad a hadviselés során az igazságos háborúban az ellenséggel szemben megtenni, az tulajdonképpen Szent Tamás harmadik feltételének, a helyes szándéknak alkalmazása.

A *hadviselés módjának erkölcsi megítélése*, ami annyit foglalkoztatta az írókat, szerintünk itt találja megoldása kulcsát. Megérteti velünk, hogy mivel ez a hadviselők szándékától függ, miért maradnak hatástalanok külsőséges nemzetközi jogi megállapodások, amelyek anélkül akarják szabályozni a hadviselést, hogy előbb az emberek lelkületét átalakították volna. Viszont ebben a feltételben egy állandóan érvényes szabályt is kapunk, amely segít minket a háború jogosságának a hadviselés módjából történő megítélésében. Beállhat ugyanis az az állapot, hogy az egyébként jogos háborúban a hadviselők gonosz szándéka és

<sup>1</sup> Így *Bellarmin* bíboros: «Belli justi conditiones quatuor numerare solent, qui haec tractant. Auctoritatem legitimam, causam justam, intentionem bonam, et modum convenientem... Modus debitus in eo praecipue consistit, ut nulli innocenti noceatur.» *Controversiarum de membris Ecclesiae lib. III. de laicis, cap. 15. Opera omnia* ed. Fèvre, Parisiis, Vivès 1870. tom. 3. 28—30. o.

<sup>2</sup> *Francisci de Victoria Relectiones Morales duobus tomis comprehensa*, tom. I. rel. VI. de iure Belli. (Coloniae et Francofurti, 1696. 410—467. o.)

<sup>3</sup> *Tract. de Charitate, disputatio XIII. de bello. Opera omnia* Parisiis, Vivès. 1858. tom. 12. 737—763. o.

<sup>4</sup> Különösen kitűnik ez *Vitorianak* de Indis c. értekezéséből, *Suarez* is kimondja: «Nullum esse titulum belli ita proprium christianorum principum, qui non habeat fundamentum aliquod, vel certe proportionem cum lege naturali.» *Disp. XIII. sect. V. n. 6. (748. o.)*

<sup>5</sup> «Prima, an omnino Christianis sit licitum bella gerere. Secunda, apud quem sit auctoritas, aut gerendi, aut indicendi bellum. Tertia, quae possint, et debeant esse causae justi belli. Quarta, quid in bello iusto, et quantum liceat in hostes.» *Rel. VI. De iure Belli, prologus, 417. o.*



embertelen kegyetlensége többet árt, mint amit a jogos küzdelemmel kivívott béke áldása hozna magával és ezért a háború jogtalanná válik.

Mikor Szent Tamás felállította azt a tételt, hogy csak a *szuverén hatalom* képviselőjének van joga háborút indítani, akkor erőlesen szembefordul a korában dúló pártharcokkal, a feudális urak villongásait eltételezte mint jogtalan hadakozást. Ő maga azonban nem határozta meg pontosan, hogy mit tekint legfőbb hatalomnak és kit tart a szuverén hatalom képviselőjének, illetőleg ennek a fogalomnak nincs meghatározott, állandó történeti formája. Már Vitorianak is az a problémája, hogy mi a tökéletes közösség, vagy legfőbb szuverén hatalom.<sup>1</sup> Ma ugyanez a kérdés foglalkoztat minket is, ha Szent Tamás tanításának alkalmazására gondolunk. Napjainkban a háború erkölcsi megítélésénél tekintettel kell lenni arra, hogy éppen az állami szuverenitás fogalma átalakulóban van és általános tételeknek a mai viszonyokra való alkalmazásai az államok felett álló nemzetközi szervezetek kialakulásának forrongó korában külön megfontolásokat igényelnek.<sup>2</sup>

Szent Tamásnak azt a követelményét, hogy a háborúhoz *jogos ok* szükséges, Vitoria és Suarez egyaránt még erősebben hangsúlyozzák és azóta is valamennyi moralista egyhangúan állítja, hogy a háború megindítására egyedüli és egyetlen ok csak az elszennvedett jogtalanság lehet.<sup>3</sup> Természetesen ennek a jogtalanságnak arányban kell lenni azzal a nagy kárral is, ami minden háborúból származik. Nyilvánvaló ebből, hogy a természetjogra építő keresztény gondolkodás egyedül az önvédelmi háborút tartja jogosnak s a jogtalanságok megszüntetésére és megtorlására indított támadó háborúban is a jogos önvédelem egyik esetét látja. Viszont a mai nemzetközi helyzetben a szorosra fűződő érdekkapcsolatok hálózatában vajmi nehéz eldönteni, hogy melyik részen történt először jogtalanság. A *támadó fogalmának meghatározása* annyira bizonytalan a mai nemzetközi jogban, hogy mindkét hadviselő fél egyformán hivatkozik a jogos önvédelemre.<sup>4</sup>

Megjegyezzük még azt is, hogy különösen Vitoriat igen jellemzi

<sup>1</sup> «Tota difficultas est, quid est Respublica, et quis proprie dicitur princeps... Est ergo perfecta Respublica aut communitas quae est per se totum, id est, quae non est alterius Reipublicae pars.» Rel. VI. De iure Belli n. 7. 425—426. o. Suarez igen érdekesen más körülményben látja a nem teljes szuverenitás jellegét: «Quando locus est appellationi, est signum imperfecti principatus, cum appellatio actus sit inferioris ad superiorem.» Disp. XIII. sect. II. n. 4. 740. o.

<sup>2</sup> Az állami szuverenitás korlátozódásával előadódó új helyzetből indul ki a katolikus moralistáknak és nemzetközi jogászoknak 1931 okt. 19-én Fribourgbán kiadott nyilatkozata a modern háború erkölcsi megítéléséről. Paix et Guerre, La Vie Intellectuelle, février 1932. (Éd. du Cerf, Juvisy.)

<sup>3</sup> Rel. VI. n. 13. 429. o. — Disp. XIII. sect. IV. n. 1. 743. o.

<sup>4</sup> L. a szerzőtől: Támadás vagy önvédelem? Magyar Kultúra, 1940 nov. 20. (XXVII. évf. 22. sz.)



az a realizmus, amely Szent Tamás szemléletének sajátos vonása, mert jöllehet a háborúról írt munkája befejezésében megadott három kánonja a legszebben és legmélyebben tartalmazza azt a keresztény tanítást, ami az uralkodók és alattvalók lelkiismeretét a háború kérdésében eligazíthatja, mégis a problémákat nem az érzelem vagy gyöngédség, hanem egyedül a jog és igazságosság szemszögéből vizsgálja. Így szögezi le, hogy a jogos háborúban minden meg van engedve, ami a közjó megvédésére szükséges, mivel a közösség védelme és fenntartása a háború célja.<sup>1</sup> Vitoria azonban már gyakorlati követelményeknek is meg akarván felelni az általános tételek mellett felvetett kazuisztikus kérdéseket is: milyen lelkiismerettel indíthat háborút egy fejedelem, hogy dönthető el ez, mi szabályozza az alattvalók magatartását a háború jogosságát illető kétely esetén stb. Ezek a kérdések azonban a gyakorlatban megoldhatatlan feladatok elé állítják a legügyesebb kazuistát is és végeredményben zsákutcába viszik a teológiai kutatást. A későbbi teológusok valóban elvesztek ezekben a részletkérdésekbe és mivel egyre gyakorlatiasabbak akartak lenni, annál inkább vált alkalmazhatatlanná tanításuk a folyton változó körülmények miatt.<sup>2</sup> Különösen napjainkban a nemzetközi kapcsolatok átalakulásával, a haditechnika fejlődésével és a nemzetközi intézmények kísérleteinek tanulságával bővült nemzetközi jogi tudomány újabb kérdések elé állítja a katolikus morálist a háború erkölcsi elbírálásának területén.<sup>3</sup> A hadijog művelői két ellentétes kívánságnak törekedtek mindig megfelelni: a hadi kényszerhelyzetet kellett összeegyeztetni a humanizmus kívánalmaival. A megoldás sohasem lehetett tökéletes és ezért a keresztény erkölcsan művelőinek

<sup>1</sup> Rel. VI. n. 15. 430. o. — Disp. XIII. sect. VII. n. 17. 756. o. Nemcsak a nemzetközi jog tudós művelőjének, hanem a gyakorlati politikusnak az elismerése is szól Gajzágó László megállapításából, amellyel a nagy spanyol skolasztikusok tanítását jellemzi: «Igen gazdag tanítások ezek és meglepnek kimerítő teljességükkel, az életet alaposan ismerő realitásukkal, észszerűségükkel. Különösen meglepő Francisco de Vitoria robusztus realitás-érzéke. Alig van probléma, melyet ne érintenének és megfejtéseik gyakran rendkívül modernnek.» A háború és béke joga. Közigazgatásunk nemzetközi kapcsolatai, 149. o. (A VI. közigazgatási továbbképző tanfolyam előadásai, Budapest, 1941.)

<sup>2</sup> Legjobb példa erre az a Rómában 1702-ben megjelent munka, amelynek szerzője két folio kötetben 714 oldalon felel 315 felmerült esetre, ami a háborúval és katonaelettel kapcsolatban csak előadódhat. (Theologia Bellica, Omnes fere difficultates ad militiam pertinentes complectens; et atque canonicæ, iuridicæ, moraliter, nec non historice dilucidans; in octo libros distributa. Auctore P. D. Antonio Thoma-Schiara Astensi, Cler. Reg. Post editionem Romanam prima in Germania, Augustae Vindel. et Dilingæ. Apud Joan. Casp. Bencard anno 1707.)

<sup>3</sup> A világháború után megalkotott nemzetközi rendben sokan úgy vélték, hogy új jog született meg, a háború kiküszöbölésének joga és ennek a megoldóte szta ma két táborra a világot. (l. Gajzágó: i. m. 166. 187. o.) Ez teszi mindenkéféltt aktuálissá, hogy a katolikus morális művelő foglalkozzanak a nemzetközi rend kérdéseivel.



más utakon kell járniok. A feladat végzésében iránymutatónk Szent Tamás, aki nemcsak azt mutatta meg, miként kell a hagyományból átvenni, ami értékes eszme benne, hanem a természetjogi alapok tisztázásával és világos megfogalmazásával megjelölte a biztos tételeket is, amelyekre építhetünk. A megoldások kulcsát itt kell keresnünk és munkánk végzése közben rájöhethetünk arra, hogy néha a régi igazság bizonyul újnak és az új gondolatokról derül ki, hogy elavultak.

Befejezésül felvethetjük azt a kérdést is, hogy vajon *helyesen választotta-e ki Szent Tamás a háborúról szóló quaestio helyét az erkölcsstan rendszerében*, mikor a szeretetről szóló részbe utalja és azok között a bűnök között említi, amelyek a szeretet gyümölcseivel, a békével ellenkeznek? Tárgyalása során viszont mindig a jogos és igazságos háborúról esik csak szó és ennek feltételeit megállapítva kétségtelenül megmaradt azon régi felfogás mellett, amely az igazságos háborúban a büntető igazságosság érvényesülését kereste. Az eszme csirájában megtalálható már Szent Ágostonnál, a középkori kanonisták vezető gondolata is ebben lelhető fel.<sup>1</sup> Szent Tamás felfogását pedig legtisztább fogalmazásban nagy tanítványa, Vitoria fejezte ki, aki szerint a hadviselő fejedelem a hadi jog alapján olyan hatalommal rendelkezik az ellenség fölött, mint a jogos bíró vagy fejedelem.<sup>2</sup> Úgy tűnik fel tehát, hogy Szent Tamás következetesebben járt volna el, ha a háborúról az igazságosság erénye során szólna, vagy pedig mint Halesi Sándor a büntető törvények kapcsán emlékezett volna meg.

Kétségtelen azonban az is, hogy Szent Tamás mikor így járt el, saját rendszertani elveihez maradt hűséges, amelyeket a Summa Theologica második részének bevezetésében kifejtett. Célkitűzése szerint tárgyalása során az erények szerint halad és minden egyes erény után szól a hozzá kapcsolódó parancsról és azokról a bűnökről, amelyek ezekkel az erényekkel ellenkeznek, illetve azon a területen vannak, amely az erények gyakorlásának az anyaga (*materia circa quam*). Nyilvánvaló, hogy a háború egyik legszomorúbb következménye a szenvedélyek és gyűlölet felszabadulása, amelyből a rengeteg pusztítás és erőszakos cselekmény ered. Ahol megszólalnak a fegyverek, ott szinte elkerülhetetlenül a gyűlölet lángja lobban fel és alig van valami, ami jobban sértené a keresztény szeretet parancsát, mint a háborúk nyomán terjedő egyetemes, egész népeket átfogó gyűlölet. *A jogtalan háború tehát nemcsak igazságtalanság, hanem a szeretet ellen való súlyos bűn is. A jogos háború azon-*

<sup>1</sup> Gratianus ezt állítja a háborúról szóló tárgyalásának élére: «Quid sit iustum bellum? Iustum est bellum, quod ex edicto geritur de rebus repetendis, aut propulsandorum hominum causa. (cf. Aug. lib. quaest. VI. 10.). Iudex dictus est, quia ius dictat populo, sive quod iure disceptet. Iure autem disceptare est iuste iudicare. Non enim est iudex, si non est iustitia in eo.» Decr. II. C. 23. quaest. II. c. I.

<sup>2</sup> Rel. VI. n. 46. 456. o.



*ban mikor a jogtalanságok megszüntetésére törekszik és az igazságosság rendjét akarja helyreállítani, végeredményben a szeretet erényének alapjait építi.* A jogos háborúnak a célja az igazságos béke és ez egyszersmind a szeretet gyümölcse.<sup>1</sup>

Ezenkívül még sokkal mélyebb szempontokat is nyújt annak a kérdésnek taglalása, hogy miért került a háború kérdése a szeretetről szóló tárgyalás anyagába. Láttuk, hogy a jogos háború fogalmát tulajdonképpen a stoikus bölcelet találta meg és a természetes rendben az emberek egymásközi viszonyában valóban az igazságosság erénye igazít el. A természetes rendben gondolkodó ember a háborúban is az igazságot keresi, a jogot szeretné érvényre juttatni és azon fáradozik, hogy ennek érvényesítésében megfelelő szervezetek, nemzetközi intézmények által gyakorlati eredményt érjen el. Mi azonban tudjuk, hogy a Stoa etikája akármilyen tiszteletreméltó és magas gondolatokkal gazdagította a bölceletet, nem nyújthat teljes megoldásokat. A természetes erkölcs és emberi igazságosság elégtelenségét, az embernek az erkölcsi követelmények megvalósítása terén való gyengeségét éppen a jóindulatú, de csak humanizmusra, természetes emberi igazságérzetre vagy jóakaratra építő béketervek, háborút kizárni akaró elgondolások ismételt csődje mutatja. A valóságos ember a természetfeletti rendbe felemelt és onnan tragikusan lebukott ember életét éli. A természetfeletti világnak éltető napja pedig a szeretet, azonban ez a rend sem állhat fenn a természetes alapok, az igazságosság erényének maradéktalan érvényesülése nélkül. Mikor a jogos háború a büntető és véresen megtorló igazságosság erényét akarja érvényesíteni, ugyanakkor nem szabad elfeledni, hogy ez nem a tiszta és büntől meg nem zavart ész irányítása fényében történik, hanem a természetfeletti világból kiesett és természetes képességeiben is megsebzett ember szenvedélyei és vaksága szólnak bele. *A valóságban tehát a jog és megtorlás mellett érvényesülni kell a szeretetnek is, mert csak ennek az érvényesülése együtt adja a teljes igazságot és oldja meg a háború nehéz erkölcsi problémáját.*<sup>2</sup>

Szent Tamás azzal a realizmussal tekinti a háború erkölcsi problémáját, amely elfogadja a szomorú tények valóságát, de minden szentimentalizmustól mentesen ítélni akar az erkölcs világában és az igazságot keresi. A szeretet erényének megvilágításába helyezve problémáját viszont az idealizmusnak kiapadhatatlan forrásához is elvezet, ahol megtaláljuk a természet sebeinek az orvoszerét is. Munkássága döntő módon igazolja, hogy *a háború erkölcsi megítélésében a természet-*

<sup>1</sup> «Bellum injustum est grave peccatum tum Charitati, ac Paci; tum etiam justitiae oppositum. Justum vero bellum Charitati et Paci potius inservit: quia finis belli est pax, et securitas.» P. Layman S. J. Theologia Moralis, II. tr. 3. c. 12. (Editio VII. Bambergae, 1688.) 188. o.

<sup>2</sup> 1. Ibrányi Ferenc: A megtorlás erénye, Bölcséleti Közlemények 6. száma, Schütz Antalnak ajánlva. Budapest, 1940. 104—122. o.



jogi elvek az alapvetőek, de a végső szót mégis a hit fényével látó ember tudja csak kimondani. Mikor Alberigo Gentili oxfordi egyetemi tanár 1588-ban megírta a vallástól független természetjogra építő munkáját a háborús jogról, könyve előszavában ezt írta: *Silete, theologi, in munere alieno!*<sup>1</sup> A vallástól független és hittől idegen természetjogi iskola csődjét azonban legvilágosabban éppen a nemzetközi jog területén tapasztalhatjuk, ahonnan Gentili ki akarta zárni a teológusokat. Szent Tamás pedig mint teológus is maradandó értékű gondolatokkal gazdagította a nemzetközi jogot, mert példát ad arra, hogy a mult értékeiből miként kell kifejtteni az örökre érvényes természetjogi elveket és a hit fényébe állítani. Programja megvalósításán fáradozva mi sem tehetünk mást, mint hogy minél mélyebben igyekezzünk behatolni a problémák lényegébe. Ha elértünk ide és feltárultak előttünk is a természetjogi és erkölcsi elvek nagy igazságai, akkor mi is az ő szavával tudunk felelni a gyakorlati élet mindig új nehézségeire, hogy *«sic patet responsio ad objecta»*.

*Péterffy Gedeon.*

<sup>1</sup> Libri III. de jure belli. Olasz fordítása Fiorinitől 1877-ben jelent meg Livornóban.



## N. HARTMANN LÉTMÓDJAI.

«Zur Grundlegung der Ontologie» című művében N. Hartmann megpróbált egy újszerű ontológiát írni. Voltak, akik azt remélték tőle, hogy a skolasztikus ontológiának lesz majd a továbbfejlesztője. Ma már tudjuk, hogy — noha N. Hartmann erős objektivizmusa s realizmusa, mely élesen szembehelyezkedik a formalizmussal és a relativizmussal, nagyon alkalmas volna az igazi ontológia megtalálására — sajnos, eddigi működése alapján kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy nem tud megfelelni az általa is öröknek nevezett ontológiai problémákra, sőt még csak szerencsés megvilágításba sem tudta őket helyezni. Nevezett művében a skolasztikus ontológiában is középponti súllyal bíró essentiát s existentiát igyekszik érthetővé tenni. Merész elmefuttatásai azonban az ő szemében sem oldják meg maradéktalanul a léttani kérdéseket, még pedig azért, mert a lét kulcsát nem is az essenciában s existenciában kell keresni, hanem — mint ő kijelenti — a *létmódokban*. Ime, egy új probléma-tömb: a létmódok problémaköre, melynek átvilágítására N. Hartmann nem kevesebb, mint 481 oldalnyi könyvet szentel «Möglichkeit und Wirklichkeit» címen. Hogy milyen eredménnyel, alább adjuk meg rá a feleletet.

H. Hartmann hat létmódot ismer, három pozitívot s három negatívot. Pozitív létmódok: a lehetőség, a valóság s a szükségszerűség; negatív létmódok: a lehetetlenség, a valótlanosság s az esetlegesség. Hogy mit értünk létmódon, annak a meghatározása csak körülírással lehetséges. De minden szónál jobban magyaráz, ha rámutatunk arra, hogy minden, ami létezik vagy lehetségesen vagy valósan vagy szükségszerűen létezik, azaz mindig valamilyen létmód szerint. Eddig nem is volna semmi nehézségünk a létmódokkal, ha N. Hartmann mindjárt a könyve elején<sup>1</sup> fel nem állítaná a létmódok között főnálló ontológiai rangsort s meg nem sejtelné velünk, hogy amit mi eddig lehetségesnek mondtunk, az egyáltalán nem lehetséges s éppúgy, amit valónak vagy szükségszerűnek hittünk, minden, csak nem való s nem szükségszerű. Egész kategórikus nála ez a kijelentés: «Ami lehetséges, az egyben való is s ami való, az szükségszerű is».<sup>2</sup> Már ez a megállapítás is világosan utal arra, hogy itt egy egészen új ontológia készül. Kérdés azon-

<sup>1</sup> Möglichkeit und Wirklichkeit. Berlin 1938, 33. l.

<sup>2</sup> l. m. 136. l.



ban, hogy amit kapunk, nem felfordítása-e minden ontológiai gondolkodásnak?

Ha valaki a hartmanni létmódokat közelebbről megvizsgálja, jómaga is észreveszi, hogy a hat létmód közül valamelyik egész biztosan kulcs-szereppel rendelkezik. Mivel — mint látni fogjuk — az említett hat létmód közül épp a hatodiknak, az esetlegességnak, nincs meg a kellő helye sem a pozitív, sem a negatív létmódok között s valahogy kigúnyolni látszik minden létmódtörvényt s mivel a skolasztikus ontológiában viszont épp az esetlegesség az, mely az oksági elv segítségével a világ-mindenség megoldásához hozzásegít bennünket, azért vele kezdjük a létmódokról szóló tárgyalásunkat.

Hartmann maga írja: «Az esetlegesség igen vitás létmód».<sup>1</sup> Hogy mi az esetlegesség, Hartmann e kérdésre a skolasztikusokkal egyértelműen válaszol: esetleges az, ami nem szükségszerű. Mindjárt más értelmet helyez azonban az esetleges fogalmába, amikor azt mondja, hogy csakis azt a dolgot szabad esetlegesnek vennünk, amit nem köt össze semmiféle létszál a realitások bámulatos egymásbaszövődésével. Az esetleges mindig különálló, összefüggéstől mentes valami. Egy ilyen esetlegességi történés volna pl., ha a feldobott pénzdarabot semmi nem befolyásolná, se a levegő, se a nehézségi törvény, hogy leesve számot mutasson-e vagy pedig sast.<sup>2</sup> Mivel a realitások világában lehetetlen elképzelni, hogy a dolgok valamiképen egymásra ne hassanak, önmagunk kitalálhatjuk, hogy Hartmann aligha ismer esetleges dolgot benne. Ki is jelenti s könyvében legalább kétszáz oldalon át tárgyalja, hogy a realitások szférájában nem az esetlegesség, hanem a szükségszerűség vastörvénye uralkodik. Ezt a szükségszerűséget a dolgok relationalitása, egymástól való függősége, egymástól való determinálódása adja. Ha már most valami esetlegesen akarna létezni e világon, az annyit jelentene, hogy indifferens volna minden függőségi viszonytal szemben. Ámde ezt a világban semmiféle dologról sem lehetséges elképzelni<sup>3</sup> (86), különben a világ, ha ilyen összefüggéstelen, atomizált részekből állana, önmagától szétesne, azért esetlegesen létezővel csakis a világmindenség peremén túl találkozhatunk, ha ugyan egyáltalán tud létezni az, ami esetleges. Ebből az elgondolásból a következő érdekes viszonykép áll elő: Ha a világban a dolgok láncszemeződése miatt minden szükségszerű, akkor a kezdő tag, mivel nem függ mástól, nem áll benne a dolgok láncsorában, nem szükségszerű többé, hanem esetleges. Ez pedig azt jelenti, hogy a világmindenség határán ott az esetlegesség, ami azonban mindjárt, legalább is egy szempontból, szükségszerűvé válik, amint megengedi, hogy belekapaszkodjon a legközelebbi láncsortag, vagyis a világ peremén a szükségszerűt leváltja az esetleges.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 35. l.

<sup>2</sup> 38. l.

<sup>3</sup> 86. l.

<sup>4</sup> 9—91. l.



Nem kell külön kiemelnünk, hogy ez az esetlegességi fogalom mindezeideig ismeretlen volt a bölcselettörténetben. Egész különlegesek a következményei is. Elsősorban is az adódik belőle, hogy ami a világon kívül áll, az nem lehet szükségszerű, hanem csakis esetleges. Mivel Isten semmiféle teisztikus bölcselet szerint nem állhat benne a világban, következik, hogy ő a legesetlegesebb lény, ami viszont egyenlő az Abszolútumnak a tönkretevésével. Hartmann nagyon jól tudja, hogy ez a gondolkodás ellene van az általános emberi közmeggyőződésnek, de azt mondja, ne törődjünk a vulgáris tudattal, hanem teremtsük meg végre a tudományosan megtisztított ontológiai tudatot s az nem fog megbotránkozni az esetleges «Isten-fogalmon». Mert az ember fél a nagy mindenséget, mint egészet, önmagában megállónak nyilvánítani, azért keres rajta kívül egy abszolút necessariumot. Ilyen necessarium azonban nincs, mert a szükségszerű lényege a relationalitás. Különösen kikel a «contingentia mundi»-ból levezetett Abszolútum ellen s ki is jelenti: «Az esetlegességtől való félelem érthető, de argumentálni nem szabad belőle».<sup>1</sup> Aki mégis levezeti belőle az Abszolútumot, «az megteszi a legnagyobb fogalmi balfogást»; «nyugodjunk csak bele abba, hogyha Istentől, mint első principiumtól eredeztetjük a világot, akkor Isten a legnagyobb esetlegesség».<sup>2</sup>

E furcsa tan élesen szembehelyezkedik azzal a világgéppel, amely szerint a mindenség fölött, mint abszolút szükségszerű lény áll az Isten s tőle függ minden, ami rajta kívül van s míg ő abszolút szükségszerű lény, addig minden más lény létében esetleges. Ugyancsak felborítja logikai világunkat is. Eddig úgy tudtuk, hogy logikai világunknak megvannak a maga megingathatatlan principiumai, tartó oszlopai. Ilyen pl. az ellenmondás elve s az okság elve s hogy ezek az elvek önmaguktól abszolút érvénnyel bírnak s ezt belátjuk az első pillantásra, mert mindjárt szemünkbe szökik az evidenciájuk vagy közvetlenül vagy legalább is közvetve. Mindezzel szemben felállítja Hartmann a tételt, hogy szükségszerűség csak ott van, ahol relationalitás forog fenn s az, ami csak önmagára támaszkodik, minden esetben csakis esetleges lehet. E szerint szükségszerűek az egymást követő s egymástól függő ítéleteink, de esetlegesek logikai világunk kiinduló pontjai: az első principiumok.<sup>3</sup> Erre a józanészellenes következményre vezet Hartmann sajátos felfogása a lét módjait illetőleg. A lét titkába akart velük bepillantani, e helyett csak kívülről tapogatja a létet s ezt is balkézrel teszi. A skolasztika is ismerte a relationalitáson alapuló szükségszerűséget, de azt mindig külsőlegesen nézte, ezért nem jutott ilyen lehetetlen hartmanni következményekre. Számára mindig a belső szükségszerűség volt a fő. Azt, hogy kétszer kettő négy vagy hogy az ember érző-eszes lény, sohasem jutott volna eszébe a realitások külső-

<sup>1</sup> 92. 1.<sup>2</sup> 93. 1.<sup>3</sup> 295—300. 1.



séges összeállításából levezetni. Az ilyen szükségszerűség az ő számára a dolgok belsejéből, lényegéből ered, épp azért belső szükségszerűségből. A dolog ezáltal önmagát igazolja. Nem tud más lenni, mert lényege szerint ilyen.

De talán igaza van Hartmannnak, amikor legalább a valós világban nem tűr meg más szükségszerűséget, mint a relationalitáson alapulót, vagyis amikor felállítja a tételt, hogy a realitások világában a reál-székegszerűség mindig relationalitásos.<sup>1</sup> Ezt pedig úgy látja igazolhatónak, ha kimutatja, hogy mindaz, ami reálisan való, egyben reálisan székegszerű is.<sup>2</sup> Ez az általa úgynevezett «Realgesetz der Wirklichkeit»,<sup>3</sup> szintén igen meglep bennünket. Eddig eszünkágában sem volt a valót egyszersmind székegszerűnek is megtenni, az éppoly joggal lehetett esetleges is. Lássuk tehát, hogyan bizonyítja Hartmann, hogy ami való, az székegszerű is. Idevágó bizonyítási eljárása a lehetségesből indul ki s teljesen azon alapul. Persze, hogy nála a lehetőség létmódja is egész más értelmezést kap, akár csak az esetlegesség vagy a székegszerűség. Itt végre kezd mindjobban kidomborodni, hogy a létmódok között a kulcsszerepet a lehetőség létmódja játssza.

Mindeddig úgy állt előttünk, hogy ami lehetségesen létezik, sem való, sem székegszerű nem lehet. S most jön Hartmann s kijelenti, hogy ami lehetséges, az már való is, sőt székegszerű is.<sup>4</sup> Nem állítjuk, hogy a lehetőség fogalma valamikor is teljesen tisztázott lett volna a filozófiatörténetben, sőt kénytelenek vagyunk elismerni Gallingerrel,<sup>5</sup> hogy a lehetőség problémája a mai filozófiának valóságos fájdalomgyermeké. De úgy értelmezni a lehetőséget, mint Hartmann, eddig még senkinek sem jutott az eszébe. Azt még belátjuk, hogy ami való, annak lehetségesnek is kell lennie, tehát a lehetőség valamiféleképpen átment a valóságba, de sehogy sem tudjuk megérteni, hogyan tudja a lehetőség, a valóság s a székegszerűség egymást egyszerre födni úgy, hogy a dolog akkor, amikor való, lehetséges is meg székegszerű is.<sup>6</sup> Márpedig ettől függ annak igazolása, hogy ami való, az székegszerű is. Hartmann szillogisztikus gondolatmenetét így foglalhatjuk össze: Ami reálisan való, az reálisan lehetséges is. Ami reálisan lehetséges, az reálisan székegszerű is. Tehát ami reálisan való az reálisan székegszerű.

Nem lehet letagadni, hogy ez a szillogizmus tökéletes mű. A következmény szabályszerűen következik a praemissákból. Épp azért nem támadható meg sehol, csakis a kiindulási pontban: ami reálisan való, az reálisan lehetséges is. Ehhez azonban székegséges látnunk, hogyan fogja fel Hartmann a lehetőség fogalmát.

Hartmann először beszél logikai, ideális s gnózeológiai lehetőségről.

<sup>1</sup> 193. l.

<sup>3</sup> 193. l.

<sup>2</sup> 137. l.

<sup>4</sup> 138. l.

<sup>5</sup> Gallinger, Problem der Möglichkeit, 6. l.

<sup>6</sup> 197—198. l.



A logikai lehetőséget szerinte is az ellenmondásnélküliség jellemzi, ez a lehetőség nem más, mint a gondolt tartalom jegyeinek összeillősége, de nem belső szükségszerűségből kifolyólag. A logikainak alapja az essentia-lehetőség. Ez a lehetőség majdnem ugyanazt mondja, mint a logikai, csak más létszférában van, az ideálisban. A gnózeológiai lehetőség nem az «ismeret lehetőségét», hanem a «lehetőség ismeretét» jelenti. Nagyon jól megismerhetjük, hogy egy tárgy ilyen vagy olyan a nélkül, hogy tudnók, miképpen lehetséges. A lehetőségének megismerése feltételezi azoknak az összefüggéseknek a megismerését, amelyekről a léte függ. Ha a feltételek egész sorát megismerem, akkor átlátom pl. A-nak totális lehetőségét, hacsak egyes tagjait ismerhetem meg, akkor csak a rész-lehetőséget látom. Az első esetben megismerem, hogy A minden további nélkül lehetséges, az utóbbiban, hogy A csak bizonyos még hátralévő föltételek megvalósulása esetén jön létre. Könnyű belátni — mondja Hartmann —, hogy voltaképpen csak az első esetben van szó a lehetőség igazi megismeréséről.<sup>1</sup>

A véges emberi ész számára majdnem minden esetben csakis a részlehetőség megismerése van adva. A dolgok létrejöttéhez szükséges feltételeket csakis részleteikben fogjuk fel s nem a maguk teljességében. Ennek pedig az a következménye, hogy a lehetőség disjunktív válik. Ha ugyanis a feltételek bizonyos hányadát még nem látom, nem tudhatom, hogy A vagy non-A jön-e majd létre. Tehát a feltételeknek csak részleges áttekintése az ész számára szükségszerűen kettős, azaz diszjunktív lehetőséget ad. Ez a lehetőség — mondja Hartmann — akkor is megmarad, ha A már bekövetkezett, mert akkor sem tudjuk még, hogy miért nem következett be inkább non-A. A megismerésben s az életben a részleges lehetőségeknek az ismerete igen döntő tényező szokott lenni, pedig az ilyen lehetőségek nem is igazi lehetőségek. Ha az összes feltételeket ismernők, akkor világos volna, hogy csak A lehetséges s non-A nem s ebben az esetben a megismerés számára is csak egyetlenegy lehetőség volna s ez maga indifferens lenne aziránt, hogy non-A lehetséges-e vagy sem. Hartmann éles különbséget tesz a diszjunktív s az indifferens lehetőség között. A diszjunktív lehetőség persze nem azt jelenti, hogy A és non-A egyszerre lehetséges, hanem azt, hogy a lehetőségük egyszerrevalósága (Koexistenz beider Möglichkeiten) nem zár magába ellenmondást.<sup>2</sup> A diszjunktív lehetőség igazi jellemzője, hogy amikor megvalósul, akkor a reális világban non-A nem lehetséges többé. Egyszóval a valóság pillanatában a diszjunktív lehetőség megszűnik kettősnek lenni.

Ezzel szemben az indifferens lehetőség egy pillanatra sem tűri meg a kettősséget. A feltételek teljessége a létesülőnek csak egy lehetőséget hagynak nyitva: csak a megvalósulás lehetőségét. S ha A megvalósul, ezzel a lehetősége nem szűnik meg, hanem a megvalósult A-ban állandósul, mint annak egyik létmódja. Hartmann szerint az indifferens

<sup>1</sup> 49. 1.<sup>2</sup> 46. 1.



lehetőségek igazi hazája a realitások világa. Mindenki számára — mondja ő — világos, hogy ebben a létrendben, ahol a lét kérlelhetetlen keménységével állunk szemközt, a megvalósuláshoz nem elég az, hogy a létesülendő önmagában ne mondjon ellent, hanem a legfontosabb az, hogy összhangban legyen a reális összefüggésekkel. «A tökéletes geometriai golyó lehetséges önmagában, de a reális létrendben mindaddig lehetetlen, míg a feltételek egész sora meg nem valósult.»<sup>1</sup>

Egy dolog reálisan csak akkor lehetséges, ha annak a feltételei mind egy szálig megvalósultak. Ameddig csak egyetlenegy is hiányzik belőlük, addig az a dolog reálisan lehetetlen. A lehetségesnek ezt a felfogását a következő példán tudjuk legjobban szemléltetni: Ha egy ház létrejöttéhez — mondjuk — ezer tényező szükséges, akkor az a ház csak akkor válik reálisan lehetségessé, ha együtt van mind az ezer tényező. Ha csak ötszáz van meg belőle, akkor a ház léte lehetetlen, de nem lehetséges akkor sem, ha 999 tényező van már együtt, de hiányzik még az ezredik. Lehetséges lesz reálisan akkor, ha mind az ezer tényező megvan, de akkor a ház már meg is valósult, sőt nemcsak akárhogyan, de szükségszerűen is. Ha minden feltétel megvan, ami egy ház létrejöttéhez szükséges, akkor az a ház szükségszerűen létezik is. Ezért állítja föl Hartmann a törvényt: «Ami reálisan lehetséges, az reálisan való is».<sup>2</sup> Igaz, hogy a lehetőségnek ez a felfogása ellenkezik annak eddigi tradicionális jelentésével, de félre a szolgai gondolkozásra nevelő tradícióval, amikor az igazság felderítéséről van szó s úzzunk már egyszer igazi ontológiát!

A lehetőségnek ez a magyarázata annyira arcul csap minden bölcséleti gondolkozást, hogy a megcáfolása egyenesen a józan ész követelménye. A lehetőségnek fenti igazolását a ház létesülésével kapcsolatban Hartmann materiális eljárásnak nevezi. Tudja ő azonban ugyanezt formális eljárással is igazolni.

A formális bizonyítás alapjának Hartmann a lehetőség úgynevezett hasadási törvényét teszi meg, amely így hangzik: «Ami reálisan lehetséges, annak a nem-léte reálisan nem lehetséges».<sup>3</sup> Mégpedig azért, mert a reális való feltételezi létezéséhez a reális lehetőséget. Ha a reális valót ez meg nem előzné, sohasem lehetne belőle reális való. Márpedig ha a reális való feltételezi a reális lehetőséget, akkor azt magában is foglalja. A reális való azonban csakis ezt a lehetőséget foglalhatja magában s nem a nem-lehetséget. Mert ha a nem-lehetség volna benne feltételezve s bennefoglalva, akkor annak, ami már való, voltaképpen nem-valónak kellene lennie. Ugyanis a lehetetlenből sohasem jöhet létre reális való.<sup>4</sup> Ebben a gondolatmenetben megint győző Hartmann vaslogikája. Épp azért megint azt kell néznünk, hogy annyira magától értődő-e a lehetőség hasadási törvénye, amelyből az egész bizonyítási eljárás kiindul s melytől

<sup>1</sup> 49. l.<sup>2</sup> 126. l.<sup>3</sup> 129. l.<sup>4</sup> 137. l.



következésképen függ. Igaz-e az, hogy ami reálisan lehetséges, annak a nem-léte reálisan lehetetlen. Vagy másképen kifejezve: ami lehetséges, az való is, mégpedig azért, mert különben a való magában foglalná a nem-létezésnek lehetetlenségét. Meg kell azonban kérdeznünk, hogy a valóság fogalmával tényleg csak a létezés lehetsége járhat együtt s semmiesetre sem a nemlétezés lehetsége? Nem tudjuk belátni, hogy A, amely most létezik, miért kerül feltétlenül ellenmondásba azzal az elgondolással, hogy esetleg nem is létezhetnék? Ez csak akkor következnie be, ha A-nak a lényegéből kifolyólag kellene léteznie, ebben az esetben valóban ellenmondás volna a nem-létezése s következésképp annak lehetősége. A-nak a nem-létezése tehát nem egyeztethető össze a szükségszerű létmóddal, de igenis együttjárhat azzal a létmóddal, hogy a dolog valami, való s nem semmi.

A reális lehetőség törvényének materiális alapon való bizonyítása hasonló megfontolások alapján bukik meg. Hartmann szerint a reális lehetőség egyenlő a feltételek totalitásával.<sup>1</sup> Vagyis reálisan csakis az lehetséges, aminek az összes föltételei valósak. Ha egy dolog létrejöttének tényezőiből csak egyetlen egy is hiányzik, partiális lehetőségével van dolgunk s az mindaddig nem valósul meg, míg a hiányzó feltétel is elő nem kerül. Az élet örök paródiája marad, hogy a vulgáris gondolkozás mindig ilyen lehetségekkel számol. Valami belső kényszerítettség folytán gondoljuk mindig azt, hogy ami nincs, az mégis csak lehetséges s hogy ami nem történt meg, az még megtörténhetik, noha a reális világban mindig csak az lehetséges, ami éppen megtörténik.

Első tekintetre szembe szökik, hogy Hartmann súlyos tévedésben a lehetőség igazi fogalma felől, mert akárhogyan is próbáljuk meghatározni, hogy mi a reál-lehetség, egy bizonyos, mégpedig az, hogy lehetséges léten minden ember olyan létet ért, amely valóssá válhat, de még nem valósult meg. Aki azt mondja, hogy a reális lehetőség egyenlő a reális valóval, az egyszerűen megszünteti a reális lehetőség igazi fogalmát. A föltételek teljessége nem a lehetséges, hanem a szükségszerű létmódot adja, amely persze együttjár a valós létmóddal, de nem megfordítva. Az igazi reális lehetőség fogalma — szerintünk — épp a partiális feltételek meglatásában keresendő. Ha pl. A bekövetkezéséhez szükséges feltételek egy része egyszersmindenkorra elmarad, akkor a lehetetlenség létmódjával, ha minden feltétel megvan, akkor a szükségszerűség létmódjával, ha egyes feltételek még hiányoznak, de bekövetkezésüket joggal elvárhatjuk, akkor a reállehetség létmódjával van dolgunk. Hartmann azért üldözi a partiális lehetőség fogalmát, mert szerinte, míg ennek a fogalomnak helyt adunk a gondolkozásunkban, addig a világot elárasztjuk a «kísértet-lehetségek» egész hadával. Erre azt válaszoljuk, hogy amíg A összes föltételei meg nem valósulnak, addig A mintegy lebegő állapot-

<sup>1</sup> 159. l.



ban van, lehet belőle  $A$  is, de  $\text{non-}A$  is. Amint azonban ezek a feltételek bekövetkeznek,  $A$  lebegő állapota megszűnik, mert az igazi lehetsége tényleg megvalósult, a többi lehetőség azonban egyszerre megszűnt tovább kísértetni. Ez viszont nem más, mint a diszjunktív lehetőség igazi természetének következménye.

Ne féltsen Hartmann a világot az úgynevezett «kisértet-lehetségektől». Ezekről a lehetőségektől, illetve ezek elgondolásaitól válik az élet igazán széppé, színessé s vállalkozóvá. A Hartmann-féle reális lehetőség azonban megöli az élet mozgató tényezőit: a képzeletét s a szívet.

Az igazi ontológia természete, hogy az Abszolútumhoz vezeti az embert. Az ilyen ontológia mindig alapját képezi az ember vallásos világnézetének. A hartmanni ontológia tagad minden Abszolútumot, ezért ha nem is bélyegezzük mindjárt ateizmusnak, de joggal illethetjük az agnoszticizmus nem kevésbé megbélyegző meghatározásával. Idejut el az, aki a lehetőséget egyenlővé teszi a valósággal, a valóságot pedig a szükségszerűséggel.

*Bárd János.*



## AZ AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG MŰKÖDÉSE.

Az Aquinói Szent Tamás Társaság 1941 március 12-én Budapesten, a Központi Papnevelő Intézet dísztermében tartotta 48-ik rendes évi közgyűlését, melyen a nagyszámú közönség élén báró Apor Vilmos győri megyés-püspök és Kelemen Krizosztom pannonhalmi főapát is megjelentek. Madarász István kassai megyéspüspök védnöknek és Schütz Antal elnöknek a megjelenésben való akadályoztatása miatt a közgyűlésen Kecskés Pál ügyvezető alelnök elnökölt. Felkérésére Pfeiffer Miklós rendes tag felolvassa Madarász István püspök-védnök «A XX. század napkeleti bölcsei» c., ez alkalomra írt megnyitó előadását. Az értekezés a múlt század második felében kialakított mechanikai világgéppel szembeállítja a századforduló táján feltűnő s legújabbban épp a nagy fizikusok, így J. Jeans, Max Planck, Bernh. Bawink műveiben erősen jelentkező szellemi, célszerűségi világmagyarázatot, mely Isten elismeréséig eljut. A változás láttára méltán írhatta Léon Daudet, hogy a XIX. század megosztó irányával szemben a XX. század a szellemi egység megteremtésére törekszik. Szerinte a jelen század «napkeleti bölcsei»: az orvos, a technikus, és a fizikus, kik egyre jobban eltávolodnak a materializmustól s egyre inkább felismerik a hitnek, a spirituális életfelfogásnak a jelentőségét. A mai tudomány tekintélyes képviselői belátják, hogy vallás és természettudomány nem zárják ki, hanem kiegészítik egymást. Mintha csak Szent Tamást hallanók ma ismét, ki az egész természetet az isteni vezérgondolat irányító hatásának nézőpontjából szemlélte. A XX. század napkeleti bölcsei a tudomány rögös útján érkeztek el oda, ahová a vallás a hit csillagának fényénél vezet az embert.

A tárgysorozat következő számaként Kecskés Pál ügyvezető alelnök a Társaság multévi működését ismertette. E szerint a legutolsó közgyűlés óta a Társaság öt felolvasóülést és négy előadásból álló előadássorozatot tartott. A felolvasóülések előadói és tárgyai a következők voltak. 1940 április 2-án Ferenczi Zoltán rendes tag: A végtelen változássor lehetősége. Báró Brandenstein Béla: Az okság elve. Október 23-án Petz Ádám S. J. székfoglaló előadása: Az ember egyén és társas voltának végső alapja. 1941 január 29-én Ervin Gábor székfoglaló előadása: Gondolatok a művészet etikájához. Február 19-én Naszályi Emil O. Cist. székfoglaló előadása: Történetiszemlélet a XII. században.



(Freisingi Ottó.) *Péterffy Gedeon* pártolótag előadása: A háború. (Szent Tamás tanításának patrisztikus forrásai.). Az «Igazság és ember» címmel tartott előadássorozat előadói és tárgyai a következők voltak. November 20-án *Kecskés Pál*: Az ember küzdelme az igazságért. November 27-én *Erdey Ferenc*: Az igazság birodalma és az ember. December 4-én *Jánosi József S. J.*: Amíg az ember az igazságig eljut. December 11-én *Bárd János*: Első tájékozódás az igazság birodalmában. Miután az alelnök az előadóknak a Társaság és a közönség nevében köszönetet mond, jelenti, hogy a tavalyi előadássorozat «Az ember a bölcelet megvilágításában» címmel mint a Szent Tamás Könyvtár 6. kötete megjelent. A Bölceleti Közlemények 6. száma jelent meg az elmúlt évben, melyet a szerkesztőség Schütz Antal elnök 60-ik születésnapja alkalmából neki ajánlott ünnepi ajándékként. Majd köszönetet mond azoknak, akik anyagi támogatással segítették elő a Társaság működését: a *Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának* a Bölceleti Közlemények kiadásához adott hozzájárulásért, *dr. Domanovszky Sándor* rector magnificus és a *Vallásalap* adományáért.

Örömmel emlékezett meg az alelnök az országgyarapodásnak a Társaság szempontjából is jelentős eseményéről. Az örvendetes változás következtében sikerült ismét kapcsolatot találni a Felvidéken, Erdélyben több mint 20 éven át elszakadtan maradt tagokkal, akikhez a felszabadult területekről új tagok is jelentkeztek. Ezzel kapcsolatban az alelnök felkéri a közgyűlés közönségét, hogy pártoló tagok szerzésével segítsen a Társaság megerősödését előmozdítani. Az elnökség ajánlatára a közgyűlés egyhangúlag a rendes tagok sorába választja *dr. Baráth Béla* kolozsvári teológiai tanárt, *dr. Borbély István* jézustársasági főiskolai igazgatót, *dr. Csertő György* szentdomonkosrendi, *dr. Erdős Mátyás* esztergomi, *dr. Szabó Elek* szentferencrendi, *dr. Szamek József* kegyestani főrendi teológiai tanárokat. Az elnök indítványára a Társaság üdvözli a skolasztikus bölcelet művelésében kiváló érdemeket szerzett *Jézus-Társaságot* alapításának 400 éves jubileuma alkalmából.

*Pataky Arnold* számvizsgáló a Társaság 1940 március 2-tól 1941 február 22-ig terjedő pénztári forgalmáról tett jelentést. Bevételek: áthozat a múlt évről 1622.26 P; csekkszámra kamata 32.70 P; adományok 696.— P; bevétel kiadványokból 814.82 P; tagdíjak 585.50 P. Összesen: 3751.28 P. Kiadások: a Szent Tamás Könyvtár 6. számának nyomdaköltsége 437.41 P; hozzájárulás a Bölceleti Közlemények kiadásához 977.42 P; csekkszámra kezelési díja 17.64 P; irodai és postaköltségek 159.57 P; teremhasználat, kiszolgáló személyzet díjazása 110.— P. Összesen: 1702.14 P. Összes bevétel: 3751.28 P; összes kiadás: 1702.14 P; pénztári maradvány: 2049.14 P, mely összeg a Postatakarékpénztárban van elhelyezve. Van ezen kívül még a Társaságnak 20.300 Korona névértéket kitevő értékpapírja. A számvizsgáló javaslatára a közgyűlés *Nyéki (Klemm) Kálmán* pénztárosnak a fel-



mentést megadja s fáradozásáért neki és *Pataky Arnold* számvizsgálónak köszönetet mond.

Ezután *Blazsovich Jákó* rendes tag tartotta meg székfoglaló előadását «A fizikai okság elve és a kvantummechanika» címmel. (Megjelent a Pannonhalmi Főiskola 1940—41. évkönyvében.)

Több tárgy nem lévén, az elnök a közgyűlést bezárja.



## SZEMLE.

† **Henri Bergson.** Ez év januárjában 82 éves korában elhunyt H. Bergson, az utolsó évtizedek legnagyobb hatást keltett filozófusa. Hosszú életpályájával nyíló távlatból szemlélve, egyénisége hatásának titka abban mutatkozik, hogy lelkéből különös intenzitással törtek fel a századvégi gondolkodásnak a korábbi gondolatiránnyal ellentétes igényei, elsősorban a materializmussal és a túlzó intellektualizmussal való szembehelyezkedés elszántsága. Spencer pozitívista fejlődésméletéből kiindulva, megtartotta a tapasztalat követésének irányelvét, de azt a belső élményvilágra alkalmazva a szellem felismeréséhez segítette az elméket. A lelki világ tüneményeinek vizsgálata alapján irányította rá a figyelmet a lelki valóságnak a fizikai, mennyiségi létől lényegesen különböző minőség-voltára, a lelki történetek egészen sajátzerű egymásbahatoló folytonosságára. Lélek és test kapcsolatának a vizsgálata során mélyítette el annak belátását, hogy az agy működése a lelki élmények létrejöttének, lefolyásának, emléknymok formájában való megmaradásának teljes magyarázatát nem adja, hanem a lelki valóság mint a testtől megkülönböztetendő erő tevékeny. A lélek világából a valóság egésze felé forduló tekintete a létet a szellem, az életlendület szertesugárzó kibontakozásaként látta meg, mely az anyag ellenkezésével küzdve építi ki a világot. Az erkölcs és vallás életébe merülve a léleknek az Istenség felé törő vágyában ismerte fel az emberi lét legmélyebb értelmét. Bergson páratlan hatást kiváltott művei a materializmust alapállásában rendítették meg s a spiritualista életszemlélet kitisztulását segítették elő.

A materializmussal való szembefordulás mellett Bergson történeti jelentőségének másik jellemző vonása az intellektualizmus elleni harc marad. A gondolat élő forrásának a szellem a valóság belső lényegébe látó erejét, az intuiciót tekintette. A szaktudományok tisztán szimbolikus értékűnek minősített fogalmi szerkesztményével szemben a filozófia felsőbbségét abban látta, hogy az az intuíció révén a tárggyal teljesen azonosul, azt belső lényege szerint közvetlen fogja fel. Az ösztön tudatával, az intuícióval szemben a fogalmi ismeret bergsoni értékelés szerint a gyakorlati szükségletek kielégítésének, az anyag alakításának szolgálatában kifejlődő értelem alkotása, mely a mozdulatlan valósághoz igazodva a folytonos teremtdésben, változásban lévő élet valóságos megismerésére és megértésére képtelen. Az élet spontán ösztönként világító intuíció gondolata különösen azokban a körökben talált visszhangra, melyek meddőnek látták a kantianizmus ismeretkritikában



kimerülő filozófiáját s a technikai kultúra sorvasztó racionalizmusától feltették az életet. Korunk egyik legszámottevőbb gondolatiránya, az «élet» filozófiája Nietzsche mellett Bergsonra tekinthet iránytadó mestereként.

De elsősorban ép a filozófia egyedül lehetséges módszerének tekintett intuición hirdetésével jutott Bergson éles ellentétbe a filozófiai közvélemény jelentős részével. Tekintélyes ellenfelének, Rickertnek az «élet» filozófiájáról irt kritikája a «filozófia életének», létezési lehetőségének az előfeltételét kívánta biztosítani a fogalmi ismeret érvényének és jogainak a védelmével, mely nélkül a filozófia, mint tudomány nem létezhet. Tagadhatatlan, hogy az intuitív módszer alanyi korlátai miatt sokhelyütt homály fedi Bergson gondolatait s megállapításai nem mindig bizonyító erejűek. Az erősen egyéniségéhez kötött módszer s a csak körvonalaiiban követhető, céltudatosabban ki nem dolgozott rendszer adják a magyarázatát a Bergson személye körül folyó vitáknak, melyek a jövőben, művének történeti értékelése során, bizonyára még növekedni fognak.

Működésének kezdetétől sok vitát keltett Bergson maga körül a skolasztikus bölcseletben is. Spiritualizmusa ebben a körben is elevenen hatott, viszont éles antiintellektualizmusa, metafizikájának és etikájának nem egy tétele kiváltották a vele való szembefordulást. A katolicizmus életében a század elején feltűnt antiintellektualizmus és szimbolizmus, mely teológiai vonatkozásban elítélésre készítő tévedésekre, modernizmusra vezetett, tagadhatatlanul Bergson írásaiból is merített indítékot. Különösen élénk vitát váltott ki a «Teremtőfejlődés» megjelenése után a filozófus istenfogalma. Bergson tiltakozott kijelentéseinek panteista magyarázata ellen, de az istenfogalomra boruló homályt csak az erkölcs és a vallás forrásairól szóló utolsó nagy műve lebbentette fel. Itt Isten mint személy jelenik meg, akinek lényege a szeretet s aki a világot azért teremtette, hogy a szeretetére méltó lényekben önmaga kielégülését találja.

Utolsó munkája, melyben a keresztény misztika oly lendületes, meleghangú méltatásra talált, Bergson lelki életében bekövetkezett átalakulást sejteti meg. Utolsó éveiben az Evangélium s a misztikusok írásai voltak kedves olvasmányai. Halála előtt az Egyház tagjává lett azzal a kívánsággal, hogy ez a lépése ne kerüljön a nyilvánosság elé. Közönség részvétele nélkül, észrevétlenül temették el a hajnali csendben.

† **Joseph Gredt.** Mult év januárjában Rómában 77 esztendőskorában elköltözött az élők sorából J. Gredt, a skolasztikus bölcselet jeles művelője. Luxemburgban született, előbb világi pap volt, majd a bencésrendbe lépett. Seckau után négy évtizeden keresztül a római Szent Anzelm egyetemen volt a bölcselet tanára. Tanári működéséből nőtt ki vaskos két-kötetes tankönyve, az «Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae», mely immár hét kiadást érve világszerte elterjedt s ismertté tette szerzője nevét. Élete munkásságának gyümölcsét adó könyve címében hűségesen kifejezi Gredt bölcseleti irányát, az Aristoteles bölcseletén továbbépítő tomizmust, melyet



«szigorú» formájában, megalkuvást nem ismerő következetességgel, de egyéni átgondolással és rendszerezésben követett. Főműve módszer és forma tekintetében szigorúan alkalmazkodik a skolasztikus gondolkodás fegyelméhez, a szillogisztikus formát talán túl is feszíti, de a stílus keménységét vállaló olvasót lelkiismeretes alapossággal vezeti be a problémákba, biztos irányítással világítja meg előtte a fogalmak értelmét s ráneveli az éles és logikus gondolkodásra. Könyve a nagyközönség számára könnyebben olvasható formában németül is megjelent. Konzervativizmusa mellett is Gredt figyelemmel kísérte és elmélyedően tanulmányozta az újabb filozófiai irányokat is, nem tért ki velük szemben az állásfoglalás elől. De szilárd meggyőződése volt, hogy a mai skolasztika is, a tartalom lényegesebb változtatása nélkül, a klasszikus tomizmus alapján teljes sikerrel veheti fel a harcot az ellentétes irányokkal. Különösen az érzéki tárgyakról szerzett minőségek tudatontúli formális realitását védő művében («Unsere Aussenwelt») igyekezett nagy határozottsággal a tomista ismeretelmélet eredeti realizmusát fenntartani. Tomista állásfoglalása hozta szorosabb kapcsolatba Szent Domonkos Rendjével. Tanulmányainak nagy része a tomista «Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie» s az annak örökebe lépő «Divus Thomas»-ban jelent meg. A bencések és dominikánusok együttműködését a tomizmus védelmében és terjesztésében Gredt egyik kedves feladatának tekintette s ebben tanítványai, rendtársai részéről megértő követőkre talált.

**Jubileumok.** *Michaël Wittmann*, a müncheni, majd a breslaui egyetem egykori professzora 70-ik életéve betöltése alkalmából neki ajánlva, válogatott tartalommal jelent meg a «Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft» tavalyi 3. száma. Wittmann prelátus elsősorban az etika terén szerzett magának nevet. Megírta a Kösel—Pustet-féle «Philosophisches Handbuch»-sorozat etika-kötetét; Aristoteles, Szent Tamás etikájáról írt nagyobbszabású történelmi monográfiákat. Behatóan foglalkozott a modern érték-etikával is, erről szól jubileumával egyidejűleg megjelent legújabb munkája is.

Az újscholasztikus bölcselet egy másik jeles művelője, *Ludwig Baur*, ki a tübingeni, később a breslaui egyetemen volt a bölcselet tanára, ez év tavaszán töltötte be 70-ik születésnapját. Ez alkalomból M. Grabmann, a «Philosophisches Jahrbuch» egyik szerkesztője, a folyóirat idei 2. számának élén méltatja a jubilánsnak a középkori filozófia kutatása terén szerzett érdemeit. A «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters» sorozatban Baur dolgozta fel Gundissalinus és Grosseteste Róbert iratait, a «Philosophisches Handbuch» c. sorozatban pedig megírta a metafizikáról szóló kötetet. R.



## IRODALOM.

### Bevezető munkák.

*Schütz Antal: A bölcelet elemei.* Második átdolgozott kiadás. Szent István-Társulat. Budapest, 1940, 584 l.

A magyar skolasztikus bölceletnek nagy eseménye e könyv. De jelentősége messze túlnő a skolasztikus bölcelet érdeklődési körén. Szerző életében is határkövet jelent. Éppen akkor jelent meg, mikor tisztelői és tanítványai hatvanadik születési ünneplésére készültek. S a szerző csendben, majdnem mondhatnók titokban készült el vele, hogy ő is adjon meglepetést azoknak, akik az ő életfordulójára meglepetést készítenek.

Éppen ez a jubileumi jelenség adja a gondolatot, hogy amikor e hatalmas és a kiadót is dicséző kiállítási kötetet lapozgatjuk, ne csak a könyvnek szövegénél maradjunk, hanem visszapillantunk arra a munkás és szívós tudományos életre, melynek fejlődésében éppen ez a mű emelkedik architektonikus jelentőségűvé.

Schütz Antal bölcelői fejlődésének vonala meglepően érdekes. Kezdetben a bölceletnek a természettudományokkal határos kérdései iránt érdeklődik. E célból komoly körütekintéssel fordul a fizika tanulmányozása felé. De nem áll meg e pontnál, kutató tekintete magasabbra irányul. Nem a közvetlen okok világa ragadja meg, hanem a magasabb, a végső okok adnak kutatásának szárnyakat. Ebből az életszakból fakad első nagyobb bölceleti tanulmánya az energiaelméletről.

Mikor már megtalálja magasba néző szeme ezt a bölceleti tájékozódást, nem tud a filozófiától elszakadni. Szerelmese lesz a végső okok kutatásának. További munkássága e téren életfeladataiból nő ki. Hittanári, majd dogmatikai előadásai mindjobban a skolasztika műhelyének mélyére viszik. Nagy elfoglaltsága mellett is szívesen, sőt fanatikus lelkesedéssel vállalja a bölcelet tanítását rendi főiskolájában s e munkaköre az egész szenttamási bölcelet szintetikus egységének meglátására és összefoglalására vezet. Így születik meg első összefoglaló bölceleti munkája, «A bölcelet elemei Szent Tamás alapján», mely jelen műve ősenek tekinthető.

Azonban saszeme nem nyugszik meg a már elért magaslatokon. Meszszebbre tekint és látja, hogy a bölceleti kutatásnak még nagy, szinte mérhetetlen területe fekszik előtte kikutatlanul. A modern bölceleti gondolatok, új munkák és új elméletek, melyek felé mind nagyobb érdeklődéssel fordul. Nemcsak általánosságban, hanem részleteiben is roppant vonzóan



találja a modern bölcselet útjainak követését, hogy megismerje és lássa, nem lehetne-e ezeknek irányát a hagyományos skolasztikáéval összehozni. Anyagelméleti, karakterológiai és értékelméleti kutatásainak első eredményei ebből a munkaszakból származnak.

Azt érzi magában, hogy nem tarthat azokkal, akik mereven ragaszkodnak a skolasztika hagyományához. Még azoknak álláspontja is maradinak tűnik előtte, kik a skolasztika haladását sürgetik. Nemcsak haladást akar a régi bölcseleti irányban, hanem ki akarja tágítani, sőt újra megönteni a szenttamási bölcseletnek egész rendszerét. Meg akarja nyitni az ablakokat, hogy a modern filozófia minden problémavetése és vajudása szóhoz jusson és helyet találjon a filozófia nagy épületében. Célkitűzése tehát ez: a modern bölcselet és hagyományos rendszer között a történeti folytonosságot helyre állítani. Ez csak úgy érhető el, ha szembesíti a szenttamási rendszert a modern szaktudományok és az újkori bölcseletek tételeivel.

Természetes, hogy ez a célkitűzés nagy változásokat hozott Schütz Antal bölcseleti főművének átdolgozásában. A mű első kiadásában feltűnik rövid tömör megfogalmazása. Nem bőbeszédű, majdnem vázaltszerű előadása. A második kiadásban már jobban feloldja ezt. Folyékonyabb, hosszabb, de még mindig jellemzően magvas az előadása.

Már az elsőben érezzük, hogy a hagyományos anyagbeosztást nagyban lerövidíti. Ezt akkor a mű céltudatos rövidségének, összefoglaló voltának tudtuk be. A második kiadásban még kevesebbet találunk a megszokott skolasztikus tárgyalásokból. Egész kérdéstömbök szorultak háttérbe, hogy helyet adjanak az új kérdések megvitatásának, előadásának.

Az első kiadás címe is jelezte, hogy Szent Tamás gondolatvilágát akarja visszaadni. Itt feloldja ezt a kötöttséget és Szent Tamás helyett a «*Philosophia perennis*» jelszót veszi fel. Nem akarja, hogy a címlapon jelzett jelige akadálya legyen az új utakon való megindulásnak.

De a második kiadás még tovább is megy. Feloldja az elsőnek szerkezetét. Kutatásai nyomán elért új eredményei a beosztás változtatását követelték, s ő egy percig sem habozik azon egészen lényegbe vágó változtatásokat is végig vezetni.

Sőt feloldja a skolasztika rendszerét is. Sok tekintetben Hessen elgondolása szerint újra akarja önteni a rendszert. Már nem is igen ismerünk rá a skolasztikus rendszerre, egészen új színezetű annak felépítése, problémaköre.

Ez a rendszerbeli beosztás azonban még mindig a régi skolasztikus anyagot, fogalmakat és elgondolásokat takarja. Ez változatlan nagy értéke művének, a régi bölcselet anyagát csak ott szélesíti, ahol az új gondolat azt megköveteli. Egyes részei magukban is időálló értékei művének. Nemcsak logikája, hanem különösen tudományelmélete, ontológiai fogalmai, sőt ismeretelmélete és erkölcsbölcselete is. Az új részek közül kiemelkedik metafizikája, karakterológija, értékelmélete és esztétikája.

Művének értékeire a bölcseleti iskoláján kívül-belül állók egyaránt felfigyeltek. Moór Gyula az Athenaeumban megjelent tanulmánya különösen



kiemeli nagy értékeit és jelentőségét a hazai bölceleti irodalomban. Oly nagy jelentőségűnek ítéli, hogy egyetemes vonatkozásban is eseménynek tartja megjelenését. De ugyancsak ő is észreveszi Schütz kutatásának és megállapításainak újságát, melyek skolasztikus és nemskolasztikus körökben bizonyára igen komoly megtárgyalásokra és lemerésekre fognak kiindulópontul szolgálni. Különösen megjelöli anyagelméletét, értékelméletét és a létrendnek négy osztályba való elkülönítését: ú. m. tapasztalati, metafizikai, eszmei és az értékek rendjét. Ezekben a kérdésekben kétségtelenül a modern, főleg németföldről beáramló bölcelet problémákra hat a tudós szerző gondolatvilágára. Ha ez az összepárosítás, szintézis nem minden pontjában találkozik a mai filozófusok helyeslésével, vagy a skolasztikusok ellentmondásmentes felfogásával, ez nem a tudós szerző egyéni állásfoglalásából, hanem a dolog természetéből önként adódik. Hiszen a modern bölceletnek átfogó képét még csak megrajzolni is komoly és derék feladat. Méginkább az a kutatónak a törekvése, hogy történeti és elméleti összekapcsolást hozzon létre a régi és az új gondolatvilág között. Ha még hozzávesszük azt is, hogy Schütz Antal metafizikai rendjében Hessen és mások hatására a platonikus gondolat felé való érdeklődés is észrevehető, akkor még jobban nyilvánvaló, hogy a tudós szerző bölceletének értékelése és megítélése sok, részletekre is kiterjedő megbeszélést és megfontolást igényel.

Moór Gyula szerint e mű elsőrendű kutató-munka, de befejezetlen. Valóban! De nem oly értelemben, mintha nem volna kerekded és egész. Inkább a kutató munka természetéből kifolyólag nem tekinthető az új problémáknak a régivel való egységes rendszerbe öntése lezárt és végleges eredménynek. Sok új kérdést kell még a régi bölcelet keretei közé állítani. A létrejövő felosztása például nincs a részletekben következőtően végigvezetve, ugyanígy az értékelmélet az erkölcsan egész anyagán.

Kutató jellegének tudható be, hogy a skolasztikus rendszer egyes részei nemcsak más beosztást kapnak, hanem sokszor egészen kirekednek könyvéből. A lélektan például alig jut szóhoz, ami ellen természetesen az empirikus pszichológia nem sok ellenvetést tehet, hisz a tapasztalati világ a metafizikai vizsgálódás köre alá esik. Ám a metafizikai lélektan és problémaköre, a lélek képességei, értelem és akarat, szenvedélyek és érzékek bölceleti mélységeinek feltárása is joggal kívánczozhat a mai kutató művébe!

Kárpótolni próbál ugyan szerző a modern karakterológiai résszel, ez speciális kutatási köre. De éppen e kutatások irányítják figyelmünket az empirikus lélektan felé. A lélektannak antropológiává való kiszélesítése is nagyobb igényeket kelt, olyan terület felé kívánczozik, mely már az alkalmazott bölcelet tárgykörébe utal. Ha pedig ennek problémakörét is a szoros bölceleti disciplina körébe vonjuk, még jobban megnövekedik a bölcelet anyaga.

Az egyes részletkérdések megvitatása, a skolasztikus vagy a modern bölcelőkkel való egybevetése és mérlegelése természetesen nem eshet rövid ismertetés keretei közé! Ennek feladata kimerül abban, hogy felhívja szak-



körök és érdeklődő közönség (filo-sophos) a mű nagy jelentőségére, mely az ünnepest és tudós szerző bölceleti fejlődésének új állomása. De a magyar, sőt a bölcelet egyetemességének történeti sodrába állítva is kétségtelenül eseményszámba megy! Határkövet jelent!

*Erdey Ferenc.*

Jánosi József S. J.: **Bölcelet és valóság.** Szent István-Társulat. Budapest, 1940. 387 l.

Jánosi József új könyve a bölcelet és általában a valóságmegismerés természetét kívánja megvilágítani. Könyvét úgy igyekezett megírni, hogy azt a művelt közönség is haszonnal olvashassa, de egyszersmind a tudományos szakszerűség követelményének is eleget tegyen. Az emberi értelmes természet és az emberi megismerés természetének a vizsgálata alapján jut el a bölcelet lényegmeghatározásához, mely azt mint az egész valóságot végső alapjaiban vizsgáló észtudományt tárgyi és formai tekintetben szabatosan elhatárolja a szaktudományoktól. Az adott meghatározás és a történeti fejlődés figyelembevételével kapjuk a bölceletnek a fejlődés mai állapotához mért felosztását, az elmélet és gyakorlat alapvető szempontja szerint. E felosztásban kétségtelenül a legfigyelemreméltóbb az általános ismeretelméletnek mint a megismerés s egyúttal a lét alapelveit feltáró és igazoló tudománynak «alapvető metafizika» néven történő osztályozása. A bölcelet teljes jelentőségében azonban az étellel való szoros kapcsolatának a jellemzése során bontakozik ki előttünk: az egyéni és közösségi élet alakítására való hatásában, a kultúra különböző ágai közti összhang fenntartására hivatott szerepében. Jánosi jól látja, annak okát, hogy a filozófia ezt a szerepét nem mindig tudta teljesíteni, a rész-szempontok egyoldalú túlzásában s az agnosztikus szellem feltűnésében kell keresni. Behatóbban foglalkozik a filozófiának egyenetlen fejlődést mutató történetével kívülálló szemlélő számára adódó «botránnyával», melyet megismerésünk korlátainak előtűntetésével, a filozófiai rendszerek alkotójuk világnézetével való összeszővődöttségének megvilágosításával osztat el. A bölcelet világnézeti érintkezésével kapcsolatban tér ki a «keresztény» bölcelet újabban sokat vitatott problémájára, mely a kinyilatkoztatástól való logikai és pszichikai függés megkülönböztetésével mind a hit, mind a bölcelet szempontjából megnyugtatóan oldódik meg. A bölcelet sokoldalú vonatkozásának megvilágosítása mellett hiányát érezzük a bölcelet módszerének behatóbb kifejtésének. Pedig ez a kérdés hazai irodalmunkat eléggé foglalkoztatja s különösen a metafizika újraéledésével világviszonylatban sem csekély jelentőséghez jutott.

Szorosan a bölcelet alapvetéséhez tartozónak tekinti Jánosi az általános ismeretelméletet. Ez a tárgykör ugyanis, melynek semmiféle előfeltevéstől nem szabad függenie, közvetlenül a bölceletnek, közvetve az összes tudományoknak logikai megalapozását szolgáltatja. Az ismeretelmélettel kiegészülve lesz tehát teljes a bölceletről mint észtudományról szerezhető ismeretünk. Az ismeretelméleti probléma felállítása és megoldása körül a mai skolasztikában folyó vitában Jánosi J. de Vries S. J. álláspontjához csatlako-



zik, akinek nézetét néhány más kérdésben is követi s akihez fűződő kapcsolatait könyvének előszavában külön is megemlíti. Eszerint az állásfoglalás szerint az ismeretelmélet csakis a tudati tapasztalatból indulhat ki, a konkrét, reális léttel logikailag közvetlenül csak tudatunkban juthatunk érintkezésbe. Így a tudati tényítéletekben nyilvánuló evidencia, valóság és igazság abban megragadott megegyezése lesz az ismeretelmélet alappillére. Számol ez a kiindulás a külvilágba vezető »híd« megépítésének a követelményével is, amit csak a tudati tényekből merített fogalmak és az okság elvének igénybevételével vél megoldhatónak. A tudati tényekből szerzett fogalmak a reális világból eredvén, tárgyilag egyetemes és szükségszerű jellegűek, tehát alkalmasak a valóság egészére érvényes alapelvek megállapítására. Ebben az összefüggésben ez az álláspont magáévá teszi Kant által az egyetemesség és szükségképiség igazolásának feltételéül felállított apriori szintetikus ítéletek követelményét is. Ezt a logikai szerkezetet tulajdonítja az ellenmondás és az okság elvének, melyek érvényét azonban, Kanttól eltérően, a tárgyi megalapozottságban látja. Az okság elvére támaszkodva következtetéssel dönti el azután, mennyiben felel meg az érzéklési tartalmaknak a külvilágban a tudatival egyértelmű reális valóság.

A Jánosi által követett ismeretelméleti álláspont kétségtelenül nagy óvatossággal és körültekintéssel iparkodik a tudatból való kiindulással felmerülő szubjektivizmus veszélyét elkerülni. S ha ezt a veszélyt éles és következetes bizonyításmenettel el is kerüli, aligha fogja a »közvetlen« realizmus híveit kielégíteni. Ezek is elismerik az ismeretkritikai igazolás szükségességét. Azonban a külvilágnak csak következtetéssel, közvetítő közegek által lehetséges megközelítését oly megoldásnak találják, mely alany és tárgy közt a distanciát túlzott mértékben tágitja. Az adott megoldással szemben az érzéki megismerés természetével jobban összeegyeztethetőnek látszik az a magyarázat, amely szerint az érzékelés mindenkori tárgyának reális létét értelmünk az érzékelésnek a korábbi tapasztalatokkal való kiegészülése alapján közvetlen állapítja meg. A könyv ismeretelméleti része kétségtelenül teljesebb lenne, ha tudományelméleti alapvetés egészítené ki, mely egyszersmind közvetlenül igazolná a bölceletnek más tudományokkal szemben amő alapvető jellegét, melyet Jánosi erőteljesen hangsúlyoz.

Jánosi József könyve, habár a nagyközönségre is tekintettel van, nem könnyűszerrel népszerűsítő olvasmány, hanem komoly elmélyedésre, a problémákkal való intenzív foglalkozásra ösztönöz. Egyik jeles tulajdonsága, hogy a bölceleti gondolatmunka nehézségeit is őszinteséggel feltárja s megérteti az olvasóval, mit lehet és mit nem lehet a filozófiától elvárni. Sokoldalú vonatkozásainak feltüntetésével határozottan megjelöli és jellemzi a bölcelet helyét és jelentőségét a kultúra egészében. A könyv főértékét abban látjuk, hogy a mai problematika gondos és éber szem előtt tartása mellett is igyekezik fenntartani a kapcsolatot a skolasztikus hagyománnyal, melynek a modern irányokkal való szembesítése során egészében sikerült igazolását adja. Habár nem titkolja el, hogy a skolasztikus hagyomány sok pontban továbbfejlesz-



tést igényel, nem mulasztja el azt sem kiemelni, hogy a skolasztika a problémákat általában átfogóbban és élesebben látta meg, mint az egyoldalúságra hajló újkori gondolkodás. Különösen találó a skolasztika analógiás létfogalma jelentőségének méltatása. A skolasztikus bölcsélet hívei látókörének a kitágítása mellett a problémák tárgyilagos megvilágításával, a nézetek higgadt egybevetésével Jánosi könyve arra is hivatott, hogy kívülállókat is reflexióra indítson s ezzel az ellentétekből kivezető kibontakozás útját egyengetse.

Kecskés Pál.

### **Ismeretelmélet.**

Noël Léon: *Le réalisme immédiat*, Louvain, 1938, 298 l.

L. Noël, a Mercier bíboros által megalapított «lóveni iskola» egyik kiváló tagja, ebben az új munkájában az ismeretelmélet alapvető problémáit veti fel és igyekszik azokat nagyrészt az iskolaalapító szellemében, bár tőle némely nem lényeg nélküli pontban eltérően megoldani.

Tizenkét fejezetben, lépésről-lépésre haladva, fejti ki főtételét, amelytől a mű is nevét kapta: az ismeretelmélet alapproblémája, t. i. a teljes értelmű valóság, azaz az észről függetlenül létező dolgok világa, csak a «közvetlen realizmus» álláspontjára helyezkedve oldható meg. Az első öt fejezetben nagyon érdekesen állítja szembe ezt a «közvetlen realizmust» a «közvetett (indirect) realizmussal», amelyet Descartes-nál és Kant-nál igyekszik kimutatni, akiket így (legalábbis ami a szándékukat illeti) megvéd az idealizmus vádjától. A 3-ik fejezet (Le problème kantien) hasznos olvasmány még a jó Kant-ismerők számára is; hasonlóképpen a 4-ik fejezet, amely a «Ding an sich» kérdését boncolgatja sok pozitív és pszichológiai ismerettel. Az 5-ik fejezet (Le «Cogito» Thomiste) viszont a skolasztika és a cartezianizmus sokban párhuzamos útját mutatja meg, amelyek azonban a döntő ponton teljesen és véglegesen szétválnak. Mert a descartesi és a kanti «indirect realizmus», szerzőik minden jóigyekezte ellenére, menthetetlenül az idealizmusba torkollik.

A könyv többi fejezete a «közvetlen realizmus» tételeit pozitív módon fejti ki. A lőveni iskola hagyományainak megfelelően nagy szerepet játszik az «ítélet» mivoltának elmélete, amely pedig szerény véleményünk szerint a megismerés általános realizmusának igazolásán túl tovább nem vezethet. Noël ismeretelméletének fő nehézsége mindig az marad, hogy a megismert tárgy «közvetlen» adottságát meggyőző módon bizonyítsa és az ellenvetések ellen megvédje. Ezt kísérli meg a 9-ik fejezetben (L'objet immédiat). Véleményünk szerint ez a kísérlet csak részben sikerült. A szerző nem eléggé különbözteti meg a megismerés különböző tárgyait. Nyilvánvaló és feltétlenül igaz tétel ugyan, hogy a megismerés végső alapja csakis az intuíció, vagyis a tárgy közvetlen adottsága lehet; máskülönben a megismerési folyamat végtelen és azonkívül áthidalhatatlan ürré válna az adottság elhárításával és a megismeréstől függetlenül fennálló tárgyat és a «külvilágot». Az ily módon felvetődő «híd» kérdése valóban megoldhatatlan. De Noël, és vele igen sokan a



skolasztikus épistémológusok, ezt az intuiciót az érzékek által közvetített külvilágra is szeretnék kiterjeszteni, amit pedig már eleve sikertelenségre ítélt kísérletnek kell tartani; a külvilág ismeretelméleti igazolása az okság elvének igénybevétele nélkül nem sikerülhet. Tehát a külvilág mindig csak közvetve igazolható. Viszont *Noël* és mások nem látszanak eléggé értékelni azt a kettős intuíciónkat, amely közül az első a tudati tényeinkre (a tapasztalásra), a másik pedig a «lényegkapcsolatok» közvetlen megragadására irányul (ellentmondás elve, okság elve és számtalan más, a szintetikus apriori ítéletekben kifejezést nyerő nem-exisztenciális kapcsolat-felismerések). Pedig e kettős intuíció igazolása után a külvilág létezésének kérdése és a «híd» problémája könnyűszerrel megoldható, éspedig a teljes realizmus kívánalmainak megfelelően.

Azonban *L. Noël* e műve a problémák sokaságát veti fel, éspedig a tudományos elfogulatlanság teljes őszinteségével. Minthogy írásmódja igen egyszerű, előadásmódja nagyon pszichológikus, problémafelvetése igen sokoldalú és körültekintő, azért az aránylag kezdő és a kérdéses problémákban kevésbé jártas olvasó is igen nagy haszonnal olvashatja. Főképpen ki kell emelni a szerző mély és sokoldalú filozófiatörténeti ismereteit, amelyekből bőségesen adakozik, főképpen *Descartes* és *Kant* ismertetésénél és nagyban elősegíti e két nagy, de sokat vitatott klasszikus gondolkodó mélyebb megértését. *Szent Tamás*, *Johannes a Sancto Thoma* és *Cajetanus* szerföltt érdekes ismeretelméleti és ismeretmetafizikai tételeit vagy elszórt tanításait is nagy tárgyi, de történeti ismerettel is dolgozza fel.

*Gilson Étienne: Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance*, J. Vrin, Paris 1939, 239 l.

*Gilson*-nak, a Collège de France neves előadójának és a középkori filozófia világhírű történészének fenti könyve erősen polemikus munka, amelyben az újskolasztika legjobb nevű «kritikusainak», azaz ismeretelméletet művelőinek tanítását teszi éles és talán nem mindig tárgyilagos igazolt bírálat tárgyává. Igen jó és a finom árnyalatokat is kifejezésre juttató fejezet az első (*Réalisme et sens commun*); teljesen helyén való az a kritika, amelyet azokon gyakorol, akik a «józan ész» tudományelötti megismeréseit a jogos mértéken túl szeretnék felhasználni és ezzel a filozófia megalapozását a maguk számára megkönnyíteni. A 2-ik fejezet *L. Noël* elméletét, a «réalisme immédiat» tanát teszi bírálat tárgyává és végső ítélete róla az, hogy nem kerülheti el az idealizmust (*Réalisme immédiat et critique de la connaissance*). Ugyanez a sors éri *Gabriel Picard* S. J. elméletét is (ismertettük a Bölcséleti Közlemények 1939-iki számában). Abban mi is egyetértünk a szerzővel, hogy az Én intuitív megismerése nem játsza azt a döntő szerepet az ismeretelmélet megalapozásában, mint azt *G. Picard* gondolja; de kétségbevonjuk, hogy *Picard*-nak teljes elmélete nem kerülne el az idealizmus zsákutcáját. Túlzás az is, ha *Picard* kísérletét a «réalisme du Je suis» kiélezett formájában a *Descartes*-tanítványokéhoz annyira közel viszi, hogy szinte azonosítja azokéval. Különben ugyanezt



tartjuk arról a képről is, amit magáról *Descartes*-ről ad a szerző; a fentebb ismertetett *L. Noël* sokkal mélyebb és igazságosabb képet adott a nagy útkereső francia gondolkodóról. A 4-ik fejezet (*Le réalisme du «Je pense»*) az őszintén gondolkodó és a modern problémafelvetések számára teljesen feltárt domonkosrendi páter *Roland-Gosselin* be nem fejezett, de méltán nagy figyelmet keltő művének a bírálatát tartalmazza (*M-D. Roland-Gosselin, O. P.: Essai d'une étude critique de la connaissance*). Ez esetben is a szerző végső ítélete negatív: *Roland-Gosselin* elmélete, logikusan végiggondolva, bentreked az idealizmusban. Az 5-ik fejezet (*La critique réaliste de l'objet*) *Joseph Maréchal*-nak, a híres belga jezsuitának ötkötetes ismeretelméleti és ismeretmetafizikai művét teszi vizsgálat tárgyává (*J. Maréchal: Le point de départ de la métaphysique, Le Thomisme devant la philosophie critique*). Tagadhatatlan, hogy *Maréchal* kísérlete igen merész volt, amikor *Kant* álláspontjára helyezkedve igyekezett kimutatni, hogy az érzéki és értelmi apriori semmiképp sem rombolja le a megismerés realizmusának nagy filozófiai tételét. *Gilson* azonban *Maréchal* kísérletét, az előbb megnevezettekhez hasonlóan, sikertelennek mondja.

Saját tanát az utolsó három fejezetben fejti ki. A 6-ik fejezet (*L'impossibilité du réalisme critique*) igazolni igyekszik, hogy a realizmus igazi kritikai álláspontot nem enged meg, mert a kritikai álláspont szükségképpen a «gondolatból» indul ki; már pedig minden ilyen álláspont elkerülhetetlenül bezárja önmagát a «gondolatba», az alanyiségba, amelyből nem vezet többé kiút a gondolattól függetlenül fennálló valósághoz. Amit *Gilson* a kritikai realizmussal szembehelyez, az a «*réalisme existentiel*», amely szerinte a görög és skolasztikus filozófia hagyományos álláspontja volt és amely lényegében bizonyos neme a metafizikai reflexiónak. Pozitíve a két utolsó fejezetben fejti ki az egzisztenciális realizmus tételeit (*Le sujet connaissant* és *L'appréhension de l'existence*). Véleményünk szerint *Gilson* nem eléggé ismeri fel azt, ami jogos a tisztára ismeretelméleti kérdésfeltevésben és ami természeténél fogva független minden metafizikától. Logikailag ugyanis a metafizika tételezi fel az ismeretelméletet és nem megfordítva. Nem látjuk be, hogy *Gilson* álláspontjára helyezkedve, hogyan kerülhető el, hogy az egzisztencia ne legyen posztulátummá.

*Gilson* feltétlenül mély gondolkodó; kritikai észrevételei a bírálat tárgyává tett elméletek sok gyengébb, nem egészen átgondolt, vagy kevésbé összehangolt állításait könyörtelenül napfényre hozza, amiért nemcsak az érdekelt szerzők, de a tudomány is hálával tartoznak. De az ő saját állásfoglalásaiban talán a kelleténél több a volitív elem, az idealizmustól szétzaggatott modern szellemi életünk radikális meggyógyításának vágya a «radikális» és kompromisszum nélküli «erős» realizmus által.

*Rahner Karl S. J.: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, F. Rauch, Innsbruck—Leipzig, 1939, 296 l.*

A fiatal innsbrucki jezsuita egyetemi tanár első nagyobb munkája



méltán kelthet feltűnést a szakkörökben, jöllehet a forma, amelyet választott, igen eltérő a mai tudományos szokásoktól. *Szent Tamás Summa Theologicá-*jának egy artikulusát veszi alapul (I, qu. 84., a. 7.), amelynek szabad és szerföltött átölelő interpretációja keretében fejti ki ismeretmetafizikai tételeit. A *«Geist in Welt»* igen kifejező címe tulajdonképpen annak a híres középkori elméletnek a kifejtését tartalmazza, amelyet a filozófiatörténészek a *«conversio ad phantasma»* néven ismernek és amelyet igen sok skolasztikus kézikönyv szinte a felismerhetetlenségig eltorzított és jelentőségében ellaposított.

*Rahner* célkitűzése nem ismeretelméleti, hanem ismeretmetafizikai. A modern filozófiai irodalomban igen ritkán található célkitűzés ez és nagyrészt a megértés is hiányzik az ismeretmetafizikai problémák iránt. Míg az ismeretelmélet lényegében erősen magánviseli az ismereti önigazolás és az első alapvetés jegyét és tulajdonképpen a filozófia fundamentális, előkészítő tudománya, addig az ismeretmetafizika tiszta és szoros értelemben vett metafizika, amely tehát a megismerésnek nem az igazságmegismerő voltát igazolja, hanem *ontológiai* mivoltát kívánja feltárni. Az ismeretmetafizika tehát, mint minden metafizika, már feltételezi az ismeretelméletet.

*Rahner* alaptétele az, hogy a megismerés legmélyebb és abszolút értelme a *«Beisichsein des Seins»*, a létező teljes *«önmagánál-levése»*. A megismerés ilyen metafizikai meghatározása teljességgel igaz az Abszolút Létező, Isten esetében. Minden más megismerés azonban csak kisebb-nagyobb fokú közelítése a megismerés ez ontológiai teljességének. Az emberi megismerés pedig a szellemi megismerők közül a legtávolabbra áll tőle, mert kezdete teljesen az érzéki tapasztalásban van. Ez az érzéki megismerés tehát legnehezebb problémája az emberi megismerésnek. Nagy figyelmet érdemel itt az a fejtegetés, amellyel *Rahner* a tér és az idő apriori struktúráját mutatja ki és ahogy az érzéklés lényeges *«Bei-andern-Sein»*-ja és az ősi megismerés *«Beisichsein»*-ja közötti paradoxont feloldani igyekszik (2. Kápitel: die Sinnlichkeit). A 3-ik fejezet az elvonás (abstractio) nehéz problémájának van szentelve. Az *abstractio* a *«reditio in se ipsum»*, a megismerő önmagába való visszatérésének eszköze. Igen szubtilisak azok a vizsgálatok, amelyeket ezzel kapcsolatban az intellectus agens szerepéről végez; az intellectus agens teszi lehetővé az *«excessus»*-t, vagyis a konkrét adottság túlszárnyalását, azaz az abstractiót, ami által azután az abstractio lehetővé teszi a *«reditio completa»*-t, mint a megismerés benső értelmének megközelítését.

Az emberi megismerésnek érzéklésből és szellemből való összetett egysége a *«conversio ad phantasma»* jelenségében jut jellegzetes kifejeződéshez (4-ik fejezet). Igen mélyen járók azok a fejtegetések, amelyek az *«intellectus possibilis»* és főképpen a *«cogitativa (facultas)»* mibenlétét és szerepét kívánják megvilágítani. A 4-ik fejezet 9. és 10. §-a talán az a pont, amely a legkevésbé meggyőző és amely az *«innerweltliche Wirkursächlichkeit»* igen kevésbé érthető elméletét adja. Véleményünk szerint e pontban a szerző az apriori szerepét az emberi megismerésben a kellelénél és a valóságnál nagyobb mértékben jelöli meg.



A harmadik rész (Die Möglichkeit der Metaphysik auf dem Boden der imaginatio) a második részben kifejtett ismeretmetafizikai megállapítások következményeinek levonása. Az emberi metafizika nem más, mint «transzcendentális reflexio», amelyben tudatosul mindaz, ami a világmegismerésben implicite már bennefoglaltatik. Az utolsó paragrafus végre az *ember képét* rajzolja meg, amint az az emberi megismerés metafizikájának alapján adódik.

Ebből a rövid és a tartalom bőségét csak igen hiányosan érzékeltető áttekintésből is látható, hogy a szerző a középkori nagy mesterek által sokszor csak megkezdett, vagy csak jelzett nagy problémákat sorra felveti és hatalmas elmélyedő és spekulatív erővel megoldani igyekszik. De ugyanakkor nemcsak ismeri az újkorban felvetett problémákat, hanem azoknak nagy részét igenli is. Sőt be nem vallott, azonban mégis a *Heideggeri* filozófia ismerője által rögtön felismerhető szándéka az, hogy *Heidegger* problémafelvetését magáévá téve, mégis megszabadítsa az embert a végzetes «In-der-Welt-Sein»-től, az evilágban való végleges megrekedéstől. Már a könyv címe is hallgatólagosan ezt a programot hirdeti; *Geist in Welt*: az emberi szellem ugyan a világban van (az érzéklés által), de ugyanakkor saját konkrét világától meg is képes szabadulni, mert az egyes létezőktől (entia) el tud jutni az *ens*-hez, a léthez mint ilyenhez és ezzel az abszolút értékű és nem többé az emberre relatív megismeréshez.

Ez a munka igen erős spekulatív szellem alkotása; spekulatív ereje azonban néha gyengesége is. Igen eredeti és mély meglátásai néha arra csábították, hogy a szenttamási szövegekkel erőszakosan járjon el. Azonkívül félő, hogy az emberi megismerés apriori tényezőinek a kelleténél nagyobb szerepet juttat. Viszont mindenképpen dicsérendő az, hogy az apriori-ra, mely a skolasztikában a kanti filozófiától való félelemből erősen háttérbe szorul, újra erőteljesen reátereli a figyelmet. Ebben a pontban erősen érzik *J. Maréchal* S. J. hatása. Ezt a neves belga filozófust még abban is követi, hogy az «ens» megismerésében egyúttal Isten megismerését is bizonyos fokig bentfoglaltatnak állítja, ami nemcsak a legjobb skolasztikus hagyományokkal ellenkezik, de a valóságban is igazolhatatlannak tekinthető.

Részünkről azt tartottuk volna kíváncsinak, ha a szerző kitér a szorosan vett ismeretelméleti kérdésekre is és feleletet ad azokra a kétségekre, amelyek épp az ő metafizikai fejtegetései alapján az ismeretelmélet művelője előtt többször is feltámadnak.

Mindazonáltal újra ki kell hangsúlyozni, hogy *Rahner* páter könyve az újabb skolasztikus filozófiai irodalomnak egyik legértékesebb alkotása. Metafizikai mélysége, a felvetett kérdések gazdagsága, a nézőpontok eredetisége, a megoldások legtöbbször nagy meggyőző ereje mindenképpen nagy alkotássá avatják ezt a munkát. A kezdők számára talán kevésbé ajánlható, mert már a stílusa is igen nehéz olvasmánnyá teszi a könyvet; de aki az emberi szellem metafizikájának nagy kérdéseit már felvetette önmagának és ráébredt azok szerfölött nagy nehézségeire, hálás elismeréssel fog adózni a szerző e művének.



*Bencsik Béla: A megismerés.* Budapest 1939, 174 l.

*Bencsik Béla* célkitűzése némiképpen hasonlít ahhoz, amelyet a fentebb ismertetett *Geist in Welt* tűzött maga elé: a megismerésnek mint ilyennek a kérdését veti fel. Azonban mind a módszere, mind pedig végső eredményei teljességgel különböznek az innsbrucki professzorétól. Amit nyújt, semmikép sem ismeretmetafizika, sőt fejtegetéseit a metafizikától lehetőleg teljesen mentesnek szeretné tartani. A «tisztá apriori megismeréselmélet» (így nevezi meg a szerző célkitűzését) a következő három «legáltalánosabb ismeretelméleti fogalomra» épül fel: 1. a *megismerő* (melyen semmikép sem szabad csak az emberi megismerést érteni, hanem minden fajú és fokozatú megismerőt, főképez az állatot), 2. az *ismert tárgy*, 3. az ismert tárgy és a megismerő viszonya: a közvetlenül és közvetve ismert dolog, illetve e háromnak «apriori» fogalma. E három apriori fogalomra «általános apriori» tételek vonatkoznak, amelyek evidensek és «analitikusak». Ilyenek például: vannak közvetlenül megismert dolgok; minden megismerhető dolog a közvetlenül ismert dolgok közvetítésével ismerhető meg. A megismerési módokat pedig háromféleképpen jelöli meg: 1. van közvetlen adatás, amely az adatok egyszerű adatása (például az ember konkrét «élményeinek» átélését említi); 2. a kombinatív megismerés; 3. e két-féle megismerésből összetett megismerési mód.

Az általános megismeréselmélet tehát minden lehető lény megismerésének közös előfeltételeit fejt ki. Az általános természetesen tartalmazza a sajátost is; az általános megismeréselmélet által megállapított apriori előfeltételek az emberi megismerés előfeltételei is, miként az absztrakt terek elmélete megadja a módot az egyes eltérő geometriák külön kifejtésére. Az emberi megismerés elmélete tehát nem más, mint egy lehetséges speciális absztrakt ismeretnek az ismeretpszichológia tényeire való alkalmazása. Csakhogy az ilyen sajátos emberi megismeréselmélet — ha túlmegy az ismeretpszichológia tényein — szükségképpen hipotetikus jellegű, mert egy absztrakt tételrendszernek a tapasztalással való megegyezését mindig csak feltételesnek mondhatjuk.

A szerzőt elméletének kialakítására az a belátás is indította, hogy a kanti elgondolású emberi megismeréselmélet a tisztá apriori fogalmak és elvek alapján lehetetlen. Ebben megerősítette őt *Nicolai Hartmann* is: az Én és a nem-Én, a tudat és a tudattárgy és az ezek viszonyán alapuló fogalmak nem lehetnek abszolút értékűek és azért az ilyen megismeréselmélet szükségképpen hipotetikus és azonkívül a három lehetséges hipotézisnek (idealizmus, realizmus, monizmus és relacionizmus) csak egyik esete. Azért vállalkozik egy általános megismeréselmélet megkonstruálására, amelyből a részleges emberi megismeréselmélet (újra csak hipotetikusan) levezethető az ismeretpszichológia tényeire való alkalmazás által.

A szerző célkitűzése ezek alapján talán némiképp érthető. De nem gondoljuk, hogy járható is az az út, amelyet választott. Nem hisszük, hogy ezzel az elmélettel igazolhatók azok a fenomenológiai is teljesen igazolt tények, amelyeket éppen *Nicolai Hartmann* oly mesterien kielemezett és amelyek minden megismerésnek — a megfelelő módosításokkal — lényeges mozzana-



tai. Azok a kategóriák pedig, amelyeket *Bencsik* állapít meg, semmikép sem fogadhatók el minden megismerés lényeges és szükségképpen jegyeiül (pl. a közvetve megismert tárgyak). Azonkívül azt sem látjuk be, hogy *Bencsik* milyen alapon jut el *általános* megismerésméletének alaptételeihez; mert tisztára apriori úton semmikép sem állapítható meg mindaz, amit ő alaptételeiben megállapítani vél.

*Bencsik Béla* erősen a matematizáló bölcselek hatása alatt látszik állani. A matematizáló bölcselek azonban ismeretelméletileg gyenge lábon állanak: a matematika sajátos kategóriáit és módszereit igazolatlanul átvizsgálja a filozófia területére, ahol pedig azok nem alkalmazhatók. Azonkívül ma már mindinkább világossá válik, hogy az ú. n. «ideális tárgy» ontológiai misége korántsem az a reális valóságtól függetlenül fennálló «objektivitás», vagy az apriori ész formálása, amint azt *Kant* tanítványai és sok modern idealista és logicista gondolja.

Mindezek alapján azt kell mondanunk, hogy *Bencsik* kísérlete egy általános megismerésmélet megalkotására nem járt sikerrel és az ő általa választott «előfeltevések» alapján nem is sikerülhet. Az olyan elmélet, mely kénytelen függőben hagyni a megismerés abszolút vagy relatív voltát, idealitását vagy valódi realitását, nem juthat kielégítő megoldáshoz.

*Santeler Jos. S. J.: Der Platonismus in der Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin.* Philosophie und Grenzwissenschaften, Band VII, Heft 2—4. — Felizian Rauch, Innsbruck—Leipzig, 1939, 272 l.

*Santeler* abból az általánosságban helytálló felfogásból indulva ki, hogy egy filozófus metafizikáját legmélyebb pontjaiban erősen befolyásolják egyes ismeretelméleti tételei vagy legalábbis problémáztatásai, és pedig még akkor is, amikor ez az ismeretelmélete talán nem is jutott el a teljes, rendszeres kiépítéséhez — Szent Tamásnak legalapvetőbb ismeretelméleti tételeit veszi alapos, éleseszerű, nagy erudíciójú és kemény vizsgálat alá.

Az első részben az új skolasztikus irodalomban sokat tárgyalt és vitatott *intellectus agens* kérdésével foglalkozik. Először Szent Tamás pontos tanát határozza meg a különböző korból származó munkái alapján, majd érveit veszi sorra és veti alá kritikájának. Végre arra a következményre jut el, hogy az *intellectus agens* tana két olyan tételen nyugszik, amelyet Szent Tamás Platóból, ill. a platonizmusból vett át; az egyik az anyag megismerhetetlensége, a másik az értelem passzivitásának tétele. Márpedig az első tétel összeegyeztethetetlen a teremtetés tanával és ellentmondásban van Szent Tamás más tanaival is, a másik nem igazolható és nem is áll teljes összhangban Szent Tamás más tanításaival.

A másik, sokkal nagyobbik rész alapján véve az ősrégi *universale*-probléma újrafelvétele és megvitatása. Először azt mutatja ki S., hogy Szent Tamás négy olyan tételt állít fel e kérdésben, amelyek a legalkalmasabbak volnának ennek az alapvető, de szerfölött nehéz kérdésnek a szerencsés, vagyis a mérsékelt realizmus értelmében való megoldására. Azonban Szent Tamás,



ugyancsak a platonizmus hatása alatt, négy olyan tételt is magáévá tett, amely részére az universale-kérdés szerencsés megoldását mégsem engedte meg teljesen. Ezek a tételek: a hylemorphismus, a tudomány platonikus fogalma, az egyedi létező megismeréséről vallott tana és az a tétele, hogy az egyediség elve a materia. Ennek következtében Szent Tamás nem építhette ki tisztán a mérsékelt realizmusnak azt a középutját (media via), mely az idealizmus és az ultrarealizmus között vezet, hanem, önmagával ellentmondásban is, a túlzó realizmus felé hajlott.

E rövid ismertetésünkéből is kitűnik, hogy Santeler valóban olyan kérdéseket vetett felszínre, amelyek minden mélyebben járó skolasztikus bölcselet foglalkoztatnak. Azt sem fogja tagadhatni senki, hogy olyan problémákat tárgyal, amelyek sok szempontból tisztázásra szorultak. Miként az is várható, hogy a szerző végső következtetései sok részről heves ellenvéleményt váltanak majd ki, hacsak a mai, a filozófiai elmélyedésre oly kevésbé előnyös idők azt egyelőre meg nem akadályozzák.

Santeler páternek senki sem teheti azt a szemrehányást, hogy munkáját felületesen végezte volna. Az általa felvetett kérdéseknek nemcsak a problematikáját, hanem a történetét is alaposan ismeri. Azonfelül nagy kritikai elmeielt tüntet fel az egyes tételek boncolgatásában, az egyes analizált részek egymással való szembesítésében. Tételeinek részletezésére nem térhetünk ki. Azonban egy, a szerző egész módszerét érintő meggondolás kifejezése elől nem zárkozhatunk el. Ez a meggondolásunk a következő: vajjon jogos-e Szent Tamás egyes terminus technikusainak, kifejezéseinek, néha stereotíp fordulatainak az a mindig szigorúan egyöntetű értelmezése, ahogy azt Santeler teszi. Mert ha engedünk ebből a szigorú egyöntetűségből, akkor a vélt ellentmondások jórésze, ha nem is valamennyi elmarad. Márpedig e latitude alkalmazása jogosultnak látszik, nehogy a summum jus summa injustitia hibájába essünk. Bizonyos, hogy Szent Tamás a legkülönbözőbb eredetű épületekövekből építi ki rendszerét; az is bizonyos, hogy ez épületekövek összeillesztése nem sikerül maradék nélkül. Azonban nem szabad szem elől téveszteni, hogy az olyan nagy formátumú gondolkodók, mint amilyen Szent Tamás volt, legelsősorban a *valóság szilárd talaján* állva filozofálnak; a másoktól történő átvétel náluk csak másodrangú szerepet játszik. És azért könnyen megtörténik, hogy amikor másoktól átvesznek, az átvett gondolatot és terminológiát ugyanakkor a valóságérzetükből kifolyólag, de talán tudattalanul, más, enyhén különböző tartalommal telítik meg. Ez annál könnyebben előfordulhatott a mi esetünkben, mert a legnagyobb valószínűséggel Szent Tamás nem tanulmányozta Platón eredeti írásait; azonkívül az ő korában nagyon divott a benigna interpretatio elve, vagy legalább szokása a nagy *auctoritates*-ekkel szemben. Mintha Santeler ezeket a körülményeket nem venné eléggé tekintetbe és azért nála a littera néha a spiritus-szal szemben érvényesül.

János József S. J.



### **Metafizika.**

*Hartmann Nicolai: Der Aufbau der realen Welt.* Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre. Verlag Walter de Gruyter. Berlin, 1940. 616 l.

Az ontológia feladata Hartmann szerint *a)* a létezőről, mint létezőről általános értelmezést adni s a létezőt a maga szubjektumon kívüli létében minden formalizmussal szemben biztosítani; *b)* a létezőt létmódjaiban bemutatni; *c)* a létező tartalmába behatolni s rámutatni a lét konstitutív alapjaira és feltárni a világmindenséget a maga alkotó elemeiben. Az első két feladatnak a *Grundlegung zur Ontologie s a Möglichkeit und Wirklichkeit* című könyvében akart megfelelni. A harmadik pont problémáinak megoldására fentemlített legújabb művében vállalkozik. Az első két ontológiai művében Hartmann beszél különböző létfokokról, létrétegekről, létviszonyokról. A «*Der Aufbau der realen Welt*» c. munkájában azt mondja róluk, hogy azok egyben a lét kategóriáit is magukba zárják. Mivel a lét tagozódása s a tagolt részeket összekötő alapviszonyok a világmindenség felépítését szolgálják, azért szerinte a kategóriátan tárgya voltaképpen a nagy világépület bemutatását célozza.

A természettudományok azzal, hogy az egyes területeken a legapróbb részletekig mennek a dolgok mibenlétének feltárásában, szintén a világmindenség tégláit összekötő anyagot keresik. A kategóriátan azonban nem akar vetélytársa lenni e tudományoknak, mert megáll a lét általános alappilléreinél, melyek mint egység és sokféleség, minőség és mennyiség, mérték és nagyság, tér és idő, keletkezés és állandósult lét, okság és törvényszerűség lépnek elénk. Világos, hogy a természettudományoknak manapság nagyobb keletjük van, mert hisz, a mindennapi élet a világ részleteire irányozza figyelmünket. De azért szemet hunyni a lét általános törvényei előtt annyi volna, mint struccpolitikát űzni a világmindenség legnagyobb problémáival szemben.

A kategóriátan nyomait mindig megtaláljuk a filozófiatörténetben. Platon a lét kategóriáiról beszél, amikor a lét különböző fajait ismerteti, Aristoteles tíz kategóriába sorozza be a világ összes dolgait. Legújabban egyszerűségekről (simplices), requisitumokról, principiumokról szeretnek beszélni a filozófusok, de mi más ez, mint a lét kategóriáinak emlegetése új köntösben? Mindez azonban elég világosan mutatja, ha nincs is filozófia kategóriátan nélkül, ennek ellenére az eddigi kategóriafogalmak nem lehetnek kikristályosodottak s hogy azok tisztázásra szorulnak. Erre a munkára vállalkozik Hartmann műve első részében. A második részben bemutatja a lét fundamentális kategóriáit. A harmadik részben a közöttük fennálló törvényszerűségekről tárgyal.

A kategória fogalmát két alapvonás jellemzi: az általánosság s a determinációs jelleg. Az utóbbi azt jelenti, hogy a kategóriák csak akkor kategóriák, ha meghatározzák a konkrétumokat. Hogyan megy végbe ez a konkrétum-meghatározás, ebben rejlik a kategóriák lényegi meglátásának titka. Helytelen Aristoteles kategóriafogalma, mert az csak az általánossági jellemzőt tartja szem előtt. A kategória nála mindig essentia, vagy legalább is



az essentiával szorosan összefüggő lényegi velejáró. Mivel a mennyiség, a minőség, a hely, az idő stb. mind a szubsztanciának mint lénységnek propriuma, azért tudja megtenni őket mindmegannyi kategóriának. Az ő kategória-analízise tehát nem más, mint lényeg-analízis. Aristoteles ezt a kategória-felfogást Platon ideáinak hatása alatt formálta ki. Ő volt az, aki az egyes konkrétumokat csakis a lényegen keresztül tudta megfogni.

Az újkori filozófusok szemében nagyot veszített a lényeg egykori tekintélyéből. Nem rajta keresztül nézik többé a konkrétumokat. De a valóságot ők sem tudták jobban megfogni, mert szubjektív módon helyezkedtek vele szembe. Az első ideák («simplices») Descartes s Leibniz szerint első sorban az ész alkotásai, de ugyanakkor a létnek is kategóriális alapjai. Ezt abból a meggyőződésükből veszik, hogy az emberi ész magában hordja a teremtő isteni ész kategóriáit. Kant az ő hatásuk alatt áll, amikor számára a kategóriák nem mások, mint «puszta észfogalmak», anélkül azonban, hogy megszűnnének a tárgyak lehetőségének feltételei lenni. Ismeretes a filozófiatörténetből, hogy a kategóriáknak ez a szubjektív felfogása milyen végzetes volt az újkori bölcselőre. Meg is jött rá az ellenhatás Brentano iskolájával. Ettől kezdve újul meg az essentiák tana objektív alapon s csúcsosodik ki a fenomenológiában. Mintha Platon támadt volna fel újra, csak a régi mélysége s nagyvonalúsága nélkül. Most is minden konkrétumot a lényeg határoz meg, csak nem úgy, mint Platonnál, akinél előbb volt a lényeg s azután a konkrétum. A fenomenológusok a konkrétumból «az esetleges» kizárásával fedezik fel a lényeget. Ez az úgynevezett fenomenológiai redukció. A hiba ott van — mondja Hartmann —, hogy az essentiát teszik meg létprincipiumnak s következésképp lét-kategóriának. Súlyos tévedés, hogy az essentia egyenlő a kategóriával. Még pedig azért, a) mert az ideálisan létező számára jellemző, hogy tartalmilag formákban, törvényszerűségekből s relációkban merül ki a léte. A kategóriákban azonban más mozzanatok is találunk. Így pl. vannak bennük dimenziális s szubsztatúmos elemek is, sőt ezek a legfontosabbak. Tehát a kategóriák már ebből a szempontból sem lehetnek puszta lényegek; b) mert az ideális létezőnek megvannak a maga külön kategóriái, azaz az ideális létező a saját határán belül helyet ad a principium-konkrétum ellenviszonyának. Ebben az esetben persze a konkrétum is ideális léttel bír; c) mert a reális lét kategóriái nem esnek szükségszerűen össze az ideális lét kategóriáival. Itt ott ugyan előfordul, hogy találkoznak, de teljes összevágásukról szó sem lehet. Igazi ideálisrendi kategóriák a geometria főbb tételei s az axiómák.

A reális rend kategóriái pedig már azért sem eshetnek egybe az ideális rend kategóriáival, mert a reális lét másképp van felépítve, mint az ideális. Hogy ezt nem akarta felismerni a közelmúlt bölcselője, az az ismeretelmélet túlkapasáira vezethető vissza. A reális világ kategóriái a világmindenség rétegződéséből adódnak. Aristotelestől kezdve minden bölcselő észrevette, hogy a világ különböző rétegekből áll, csak hogy ezt senki sem merte kihangsúlyozni, mert attól tartott, hogy megbontja a világegyetem egységét. Pedig a világegyetem rétegződése egyáltalán nincs annak összefüggése s egysége ellen.



Négy létréteg szövik közvetlenül a megfigyelő szemébe: az anorganikus, az organikus, a lelki s a szellemi létréteg. Ezek összefüggését az mutatja a legjobban, hogy a szellemi réteg (történelem, etika, emberi kultúra stb.) feltételezi az egyes szellem, azaz a lélek létrétegét, míg az organikusé az anorganikusét.

A konkrétumot, mint kiemeltük, mindig principiumok, kategóriák határozzák meg. Ha már most az egész reális világ konkrétuma rétegződési felépítést mutat, az egyes rétegek a nekik megfelelő kategóriák szerint kell, hogy alakuljanak. Az egyes reális rétegek közötti különbségek természetüknél fogva principium-jellegűek, tehát kategórikusak. Ebből azonban még nem következik, hogy a rétegződés mindjárt egyenlő a kategorizálódással. Ugyanis az egyes kategóriák nem kötődnek feltétlenül csak egy létréteghez, hanem előfordulhatnak egyszerre többben is.

A főbb reális kategóriákat Hartmann a következőkben jelöli meg. Valóságos reálkategória a hat lét-mód, melyről bőven szól a *Möglichkeiten und Wirklichkeiten* című könyvében. (V. ö. a 81. s kk. old. frottakat.) Ezek a létmódok determinációs természetüknél fogva, ahogy a konkrétumot meghatározzák, prototípusai minden kategóriának. Nem érintik azonban a konkrétumot tartalmi felépítésében. A konkrétumot ebből a szempontból az úgynevezett «elementáris kategóriák» szabályozzák, amelyek strukturális jellegűek. Ezek a kategóriák a filozófia bölcsőkorától kezdve ismeretesek. Ilyenek többek között a forma s az őanyag, a minőség s a mennyiség, a kontinuum s a diszkrétum stb.

Mint a hat létmód között, ezek között az ellentétekben mozgó «elementáris kategóriák» között is különböző viszonyokat s törvényszerűségeket állapíthatunk meg, «amelyek a kategóriális törvények egész rendszerét adják s amelyek a principium-lét lényegét s az egyes rétegeken belül a kategóriák összetartozó ágát s egymásfölévaló helyeződését megvilágítják». Azért a kategóriátan igazi súlypontja a kategóriális törvényekben van.

Hartmannak e hatalmas kategóriátanában is lépten-nyomon beleütközünk az ő túlságosan pozitivistá létszemléletébe s ezért ez a könyve is nagyon a «Diesseits»-filozófiát szolgálja. De egyért mégis hálásak vagyunk neki, mégpedig azért, hogy nem hagyja a létet elsikkadni élettelen, üres fogalmakban, hanem szemébe mer nézni a józan realitásnak. *Bárd János.*

*Brandenstein Béla báró: A lét forrásai.* Szent István-Társulat. Budapest, 1940. 303 lap.

Az illusztris szerző a nagyközönség számára is hozzáférhetővé akarta tenni bölcséleti rendszerét. Ezért írta jelen kis metafizikáját. Olvasóink a rendszer alapjait a Bölcséleti Közlemények és a Theologia 1938 és 1939-i évfolyamaiból ismerik. Az oksági elv új értelmezésére a szellem és az anyag éles szétválasztásával építi fel a szellemerők nagyarányú sorozatát.

A rendszernek nagy előnyei vannak. Ilyen abszolút teocentrizmusa. Főlemelő olvasmányt nyújtanak az utolsó fejezet fejtegetései, amelyek a



Teremtőben a teremtés alfájára és omegájára mutatnak rá. A materializmus cáfolatát alig találjuk máshol ily világosan és meggyőzően, mint e könyv harmadik fejezetében. A problémák története, a szaktudományok eredményeinek szuverén kezelése mester kezére vallanak. A »teljes tudat« tana a lelki élet mélységeibe világít, egyúttal — a halálról szóló fejezettel együtt — a lélek halhatatlanságának is szép bizonyítását adja.

Szellemes és tetszetős az állatok és növények racionális magatartásának angyalok közreműködésével való magyarázata. Minden ellenkező látszattal szemben Brandenstein a faji szellemek létét annyira biztosnak tartja, hogy nem habozik a *pluralitas formarum* elvét annak minden nehézsége és hátránya ellenére magáévá tenni. »Igy például a csimpánz speciális vonásai — írja — valószínűleg egy »csimpánzerő« hatására talán egy általános . . . ősemlős alakból differenciálódtak, ez valamely ősgerincesből stb.; úgy, hogy a csimpánz szervezetének, a bonyolult funkcionális egységnek felépítésében a csimpánzfaji tényező, ősprímás-erő, ősemlőserő, ősgerinces-tényező stb., valamint őseleterő vagy erők, továbbá különféle kémiai és fizikai erők sokféle hatásai egyesülnek.« Ahogy tehát az averroizmus, egy és azonos értelmet tételezett fel, amely minden egyes gondolkodó emberben működik, úgy lát Brandenstein az egy fajhoz tartozó élőlények mindegyikében egy, mindegyikben azonos szellemi tényezőt, amely megosztja a hatalmat a szintén megszemélyesített különböző fizikai törvényekkel és a kihalt ősfajok szellemével. Hogy Brandenstein mily tiszteletreméltó belső logikával vonja le platonista spiritualizmusának következményeit, arra nézve jellemző, hogy még az anyagcserét sem tekinti egyszerű kémiai folyamatnak, hanem például a madár táplálkozását így írja le: »a megemésztett kukac test anyaga immár a »kukac-erő« hatása alól a »madár-erő« hatása alá ment át« (188. és 227. lap).

A »lét forrásai« nem ad ontológiát, a lét fogalmát nem elemzi, megelégszik a részletes metafizikával és természetfilozófiával. Így hát a rendszerben veszedelmes feszültséget okozó létfogalom, anyag és szellem közt áthidalást nem találó kiindulás bírálatába itt nem bocsátkozhatunk. Mindenesetre azt hisszük, hogy a szenttamási létfogalom jóval differenciáltabb és finomabban ki van elemelve, mint az, amelyet Brandenstein használ. A helyes létfogalom az anyag és szellem közös nevezőjét kezünkbe adja, s az actus-potentia-tan révén a teremtett szellem potencialítására is rámutat. A korai skolasztikusok a lélekben is bizonyos anyagságot véltek látni, Szent Tamás éles szeme meglátta a durvább elképzelés mögött rejlő igazságot: minden teremtett létben állandóan keveredés van meghatározottság és meghatározás, cselekvő és szenvedő tényező között. Így a teremtett lét valóban az anyag és szellem két pólusa közt feszül — határtalanul sok közbenső pozíció, átmenet lehetőségével. Ezzel számol a szenttamási hylemorphismus, amely ma is a természetbölcselet aranykulcsa.

Ervin Gábor.

Málnási Bartók György: **Ember és élet.** A bölcseleti antropológia alapvonalai. Franklin. Budapest, 1939. 260 l.



A metafizika kifejezett mellőzésével, tisztán fenomenológiai alapon, az öneszmélés adatainak kifejtésével kívánja Bartók az ember bölceleti képét megrajzolni. Az ember ily módon történő ábrázolása az antropológiai problémakör bizonyos korlátozásával jár, voltaképp nem egyéb, mint az embert a lélekből kiindulólág értelmező filozófiai lélektan. A szerző az öneszmélet legalapvetőbb tényének találja, hogy az ember test, lélek és szellem szerves, szétbonthatatlan egysége és egésze. Bármily homályos is a lélek és a szellem közti kapcsolat, a lélek mellett a szellem felvételét szükségessé teszi, hogy az ember nemcsak képeket szerez a külvilágról s azokat összeköti, hanem értékbeli kapcsolatokat is létesít. A szellem az a felsőbb elv, mely «a lélek felett áll», «a jelentéseket és az értékeket teremti». A szellem a teljes és tökéletes öntudat, mely az emberi egységet az elérhető legmagasabb pontra emeli, értékeket és jelentéseket valósítván meg benne és általa. A lélek maga is egy ideális csirából fejlődik ki, mely lehetőség szerint magában rejtli a fejlődés során kifejlődő tevékenységi rendszert. A funkciókat spontán módon az ösztönök irányítják, melyek az emberi egység ideális képében kezdettől benne vannak s a külvilág ingereinek hatására lépnek működésbe. Az ösztönök az őseredeti tendenciák, a fejlődés indítói és ébrentartói.

De az ember mélyen bele van ágyazva a nagy mindenség végtelen szövetébe is. Természethezkötöttség nélkül nincs szellem, viszont a természetben a szellem, a kultúra csak azért valósulhat meg, mert a természet előfeltétele az egyetemes, a mindenséget átfogó szellem. A szellem életmezeje a lélek életmezején és azzal együtt fejlődik és alakul s egyszersmind a testtől is elválaszthatatlan. A szellem a testtel együtt születik, fejlődik s a testtel együtt enyészik is el. Nem testszerű ugyan, de nem is valami a test felett lebegő misztikus erő. A szellem az élet szilárd és nyers valóságából emelkedik a valóság felé, hogy általa értékek valósuljanak meg. Sajátszerűen szellemi folyamat a magasabb Én-tudat kialakulása, amelyben az Én önmagát saját lényegében szemléli és ragadja meg, a világot és önmagát egyetlen egységbe fogja fel.

Szellem és élet, illetve szellem és lélek szembeállításával szemben szerzőnk hangsúlyozza, hogy a szellem a legmagasabbrendű élet, mely örökös és végtelen tevékenységgel valósítja meg önmagát. A szellem életmérő a tudomány, az erkölcs, a művészet és a vallás. Minthogy a szellem örök és végtelen, arra tör, hogy az örök és végtelen életnek legyen részese. Ez az örök sóvárgás teremti meg a vallási élet terét, ami a szellem kiteljesedését jelenti. A vallás metafizikai igazolás nélkül is, mint a kultúra és a történelem által igazolt tény, megérthető.

Habár Bartók kifejezetten a fenomenológiai ténymegállapításra hivatkozik, lehetetlen szándékosan kifejtetlenül hagyott előfeltevéseiben az idealisztikus szellem-metafizika, Hegel, Schelling, s különösen Böhm Károly hatását fel nem ismerni. Bölceleti antropológia, ami címe szerint Bartók műve is kíván lenni, a metafizika kikapcsolásával nem lehet teljes. Ily eljárás mellett bizonytalan marad a szellem eredete, lényege, az Abszolútumhoz való viszonya, vagyis az emberi lét legmélyebb, nemcsak a vallást, de a filozófiát



is foglalkoztató problémái. De ha tisztán a «teoretikus» szempontnál maradunk is, a főproblémát, test, lélek és szellem viszonyát nem találjuk eléggé elvileg indokolva, csak a kapcsolat hangsúlyozásával kell megelégednünk. Az ösztön oly tág fogalma pedig, mely a szellemet is magában foglalja, homályt támaszt.

*Halasy-Nagy József: Ember és világ.* Egyetemi nyomda. Budapest, 1941. 251 l.

Nyilván az öneszmélődés sürgető időszerűsége ösztönözte Halasy Nagy Józsefet bölcséleti antropológia írására. Könyve terjedelmében nem iparkodott Brandenstein Béla pár év előtt megjelent munkáját («Az ember a mindenségben») utólni, viszont az emberábrázolás tekintetében Bartók Györgynél teljesebb képet sikerült adnia. Nagy József könyvét a közönség szélesebb köreinek szánta, de a komoly tudományos igények kielégítéséről sem akart lemondani. Korunk egzisztenciális gondolkodása hatásának kell tulajdonítanunk, hogy a bölcsélet lényegét a valóságnak az ember felől s az emberrel kapcsolatban történő értelmezésében, abban a módban látja, ahogyan a konkrét, történeti ember tárgya teszi önmagát és a világot. Ehhez képest dogmatikus metafizikai rendszerekbe való elmélyedés helyett az ember alkotta világképek szellemi előfeltételeinek feltárásában, az emberi személy és annak erkölcsi-szellemi világának felkutatásában kívánja a filozófia voltaképeni feladatát megállapítani.

Habár a bölcsélet tárgyának és feladatának eme erősen történeti szempontú értelmezése a bölcsélet objektív értékű elvi megállapításra törekvő természetét meglehetősen elhomályosítja, viszont az embernek önmagáról és a világról alkotott felfogásának történeti összenézése szerzőnknek az ember összetett lényegének bölcséletileg teljes és kielégítő szemléletéhez segíti. Könyvének egyik legsikerültebb része a természet szemléleténél maradó s az embert is kizáróan természeti lényként értelmező mechanikus, a természet és szellem bensőséges egységét valló organiztikus, s a valóságot a transzcendens érték és valóság nézőpontjából tekintő perszonalisztikus-teisztikus világkép rajza, melyek kritikus összeméréséből alakítja ki az ember maradandónak tekinthető alakját. Az ember szerzőnk szerint különböző, de szervesen egybe tartozó létrétegekből összetevődő lény. Létének alapja a bioszféra, erre épül az emocionális, ösztönös jellegű, tudatalatti pathoszféra, mely azonban már a magasabb létrétegnek, a tudatosságnak, az éniségnek, a logoszféra csiráját is magában hordja. A *psyché* és a *logos*, a lélek és szellem erősen kiemelt különbségének abban adott magyarázatára boruló homály, mely a szellemet a téren és időntúli objektív-tárgyi világgént értelmezi, melyre, mint feltételre irányul a lélek, felenged, midőn az ember teljes kibontakozását jelentő személyes élet kiteljesedését bölcselőnk a szellem igazi kiegészülését jelentő Istenségben látja, mely az egyesülés bensőségesége mellett a személyiséget is meghagyja. Azt a nézetét azonban nem oszthatjuk, hogy Isten, az örök alany nem lehet ismerettárggyá, s hogy a Szentírás is kizáróan Isten szeretetéről, nem pedig megismeréséről is beszél. De ilyenféle egyoldalúság dacára



felemelően hat és magával ragad az a nemes etikai pátosz, amellyel a szerző a «humanum» teljességét a személyes szellemi élet tudatos átélésében látja s amelytől elválaszthatatlannak tartja az embernek a vele Teremtő viszonyában levő személyes Istennel szemben való felelősségét. Ez, a kereszténység által kialakított emberkép szerzőnk szerint a maradandó értékű, mely a személyiséget a fajban elenyésző törekvésekkel, Heidegger kizárólagosan evilági egzisztencializmusával, N. Hartmann tévesnek bizonyuló antropocentrizmusával szemben is időtállóan bizonyul.

Halasy-Nagy József eddig is, történeti munkáiban, méltányolni igyekezett a kereszténységnek kultúránkra általában és a bölcseletre gyakorolt jelentőségét. A keresztény bölcsélet hívei örömmel állapíthatják meg az emberről adott bölcséleti fejtegetéseinek a lényeges vonásokban a keresztény emberértelmezéssel való megegyezését. Brandenstein Béla nagyobb terjedelmű antropológiája mellett ennek a könyvnek az antropológiai problémának különösen az etikum oldaláról történő megvilágítása ad széles körben figyelmet érdemlő jelentőséget.

*Kecskés Pál.*

**Csurgai Márta: Pauler Ákos bölcséletének Isten-tana.** Dolgozatok a Kir. M. Pázmány Péter Tudományegyetem Philosophiai Seminariumából. 25. sz. Budapest, 1940. 62 l.

E doktori értekezés szerzője, Csurgai Márta azt a célt tűzte ki magának, hogy a pauleri istenprobléma alakulását, kifészlését összefüggő tárgyalásban bemutassa. Rendelkezésre állottak ehhez a munkához nemcsak régóta ismert pauleri művek, hanem az azóta sorban megjelenő posztumusz művek is. Éppen ezek a művek (főleg a Metafizika) tették lehetővé azt, hogy a pauleri instantant kifejelett formájában is be tudja mutatni a szerző.

Az Abszolutum-fogalomnak filozófiai jelentőségéről szóló bevezető részek után Pauler Isten-fogalmának fejlődését vázolja a szerző. Pauler műveit jól, szabatosan elemezi. Fokról-fokra vezet Pauler útján: azon a harcos úton, mely az újszolasztikától a pozitívizmuson, kanti kriticismuson, értékelméleti idealizmuson keresztül vezetett a mind gazdagabb és teljesebb kibontakozás felé. Legrészletesebben a szerző az utolsó évek istentanával foglalkozik, leginkább a Bevezetés 3. kiadása, a Metafizika, A tiszta logika metafizikai vonatkozásai, A létezés felismerése, A fogalommeghatározás ontológiai vonatkozásai c. művek alapján. Részletesen bemutatja, hogy az utolsó évek Isten-fogalmában hogyan kapcsolódik egységbe az Abszolutum, mint legfőbb valóság az értékvilággal. Ebben a kiteljesedett Isten-fogalomban feloldódnak azok az ellentétek és nehézségek, melyek még a Bevezetés 2. kiadásában szereplő Isten-fogalmat is jellemezték. Pauler «ráébredt» az Abszolutumra, ráébredt azáltal, hogy «már kereste és szerette az abszolút tökélyt, jóságot és igazságot, melyek nemcsak formális elvek». Így Paulernél a vallásos hit Isten-élménye és a filozófiai Isten-fogalom benső harmóniában ölelkezik egymással. Ez az Isten-fogalom pedig szabatosan azonos a keresztény hit Isten-fogalmával (már amennyire ez észszel felérhető). Isten abszolutum, akitől minden függ és aki



mindent meghatároz (teremtés). Éppen ezért Pauler filozófiája keresztény filozófia — állapítja meg Schütz Antal nyomán a szerző.

A szerző nagy kegyelettel, beleérzéssel iparkodik Pauler gondolatvilágát élénk vetíteni. Ez a kegyelet nem akadályozza meg abban, hogy egy-két helyen rá ne mutasson azokra a nehézségekre is, mely éppen az Isten-tannal kapcsolatban Pauler filozófiájában rejlik (az osztályozás elvének alkalmazása, a valóságban ezen az elven is felülálló Abszolutumra). Általában igyekszik arra, hogy műve ne egyszerűen idézetgyűjtemény legyen, hanem Pauler mélyebb megértéséhez vezessen és a keresztény filozófia szempontjai szerinti összefüggések feltárója legyen. Általában sikerrel is oldja meg a szerző ezt a feladatát, jóllehet éppen nem könnyű az Abszolutum-problémának, az analogia entis-tannak, a hit és tudás stb. sokrétű és sokarcú kérdéseinek útvesztőiben eligazodni. Hogy ezeken az utakon nem tévedt el a szerző, köszönhető annak, hogy biztos vezetőket választott, legfőképpen Szent Tamás újkori értelmezőit és a magyar újabb filozófiának, keresztényszellemű bölcseletnek irányítóit. Ezeknek útmutatásával feladatát lényegében sikerrel tudta megoldani.

*Gerencsér István.*

*Somogyi József: A faj. Athenaeum kiadása. Budapest, 1940. 275 l.*

Aki az utóbbi évek egyik legtöbbet emlegetett, de legtöbbször tudománytalanul, zavarosan tárgyalt kérdésére keres eligazítást, az nagy örömmel és meglepéssel veheti kézbe Somogyi József könyvét. A munka elsősorban a nagyközönség számára készült, de több mint egyszerű tudományos népszerűsítés. Elsősorban összefoglalja a szaktudománynak eddig elért eredményeit, biztos kritikával választja szét az igazságot a ködös képzelet termékeitől és nem tér ki egyetlen komoly probléma megtárgyalása elől sem. A szerző biztos eligazítást kíván nyújtani mindenkinek és először a fajmitosz kialakulásának útjait tárja fel. Tájékoztat az örökléstan tudományának főbb kérdéseiről, majd a fajiság problémájának vizsgálatával az emberfajok antropológiájának és a fajok pszichológiájának eddigi kutatási módszereibe és elért biztos eredményeibe tekinthetünk be. Számunkra legjelentősebb munkája zárófejezetének metafizikai alapvetése. A faji adottságok hordozóját egy, az anyagtól különböző pszihomorf létezőben, életelvben látja, amit a skolasztikus filozófia a tenyészlélek néven említ. A szerzőnek nehézségei vannak Szent Tamás unitas formarum-tanával szemben és inkább hajlik Duns Scotus felfogása felé. Végeredményben Ibero felfogását az anima cytodynamicáról, amely szerint az egyes sejtek és szervek bizonyos önállósággal, vegetatív sejtlélekkel rendelkeznek, teszi magáévá és ezt fejleszti tovább az átöröklés és fajiság megmagyarázására. Metafizikai fejtegetéseiből látnivaló, hogy a keresztény bölcsélet milyen termékeny gondolatokkal rendelkezik, hogy az élet és természetstudományok haladásának újabb eredményeit magába felvegye és problémáikat megoldja. Ezzel a megnyugtató érzéssel teheti le a keresztény bölcselő Somogyi könyvét, amelyből sok hasznos útbaigazítást nyerhet ennek az aktuális kérdésnek megismerésére és megoldására.

*Péterffy Gedeon.*



## Lélektan.

*Harkai Schiller Pál: A lélektan feladata.* Az Akadémia Filozófiai Könyvtára. 11. sz. Budapest, 1940.

Harkai Schiller Pál legújabb könyvében annak a «cselekvéstannak» adja fogalomtörténetét, melyet eddigi lélektani munkásságával is képviselt. A cselekvéstan szerint Aristotelesre támaszkodik. A cselekvő lelket Descartes a gondolkodó lélekkel helyettesítette, amikor az élőlényt mesterségesen szét-darabolta és a vegetatív élettevékenységet az anyag mechanikájába utalta. A pszichológia lassan lélekmentes élménytanná változott. Aristoteles cselekedtető életelvéhez a biológia, a kultúra-tudományok és a pszichopatológia révén találtunk vissza. Darwin programja szerint a modern lélektannak «a lelki jelenségek életérdekű gyökereit kell feltárnia». Spencer elhozta az élet új meghatározását: az élet belső viszonyoknak külső viszonyokhoz való folytonos hozzáigazodása. Így tör a lélektanba az adjustment, a későbbi conduitenek, a conduct-nak, a comportement-nak és a behavior-nak előfutárja. Gondolat és értelem az alkalmazkodás mérő eszközévé válik. «A lélektani kulturalizmus révén a biológiai program kiszélesül: a törekvést biológiai követelmények mellett társasok is meghatározzák; az embernek mindkettőhöz kell alkalmazkodnia.» A pszichopatológusok végül e két tartomány egységét adták: az ember animális és szellemi megnyilvánulásait közös töből hajtottaknak fogják fel; minden cselekvésünk «hajtóereje a biológiai törekvés, mely a valósághoz alkalmazkodik annak átalakítása vagy az eredeti irányulások torzítása által».

A lélektan feladatát a cselekvések motiválásában látja Schiller. «Cselekvés» nála természetesen nem a skolasztikus értelemben vett actio-t jelenti, hanem «az élőlényeknek aktuális helyzetüktől függő, azt változtató viselkedését». Viselkedés, helyzet és cselekvés egymást meghatározó fogalmak. «A viselkedés helyzettől függő erőttörténés, a helyzet pedig a szervezeti és környezeti történések specifikus kölcsönhatású együttese.» A viselkedés mindig a «szervezetnek-mint-egésznek» reakciója; nem azonos teljesen a Watson-féle behavior-ral, mert a külső magatartáson kívül a belső tényezőzt, «az élményt» is magában foglalja. Élmény és külső mozgás egyaránt önállóan része és eszköze a cselekvés-egésznek. «A helyzet fizikai, társadalmi és szellemi életünk aktuális alakulása.» Az egyénen kívül a külső környezet is hozzátartozik, nem ugyan tárgyi valósága szerint, hanem a viselkedő egyénre vonatkoztatott jelentésében, tehát mint egyén szerint változó külvilág. Az egyén külvilága és az egyén energiái egységes erőmezőbe szerveződnek. A viselkedés csak akkor tárgya a lélektannak, ha visszahat a helyzetre, melyből származik. Helyzetet módosító viselkedést, azaz cselekvést, csak embernél és állatnál találunk. A cselekvés «motiválása» abban áll, hogy a cselekvés alkotórészeit egymásból származtatjuk: a viselkedést a helyzet levezetésével, a helyzetet a törekvésből, ezt pedig a szükségletek és felszólítások kölcsönhatásából értelmezzük.

A cselekvéstan a «dinamikus» és «totális» gondolkodás gyökeres keresztül-vitelét jelenti a lélektanban; a lelkét atomizáló, passzív, asszociációs élmény-



tannal való radikális leszámolás ez, és az aristotelesi négyes okságnak (létesítő-cél anyag- és forma-ok) diadalra jutása. Minthogy az élményt nem tagadja, hanem a cselekvés egészébe állítja, nem egészen alaptalan a bizakodása, hogy a cselekvés eszméje egyesíti majd a széthulló lélektani irányokat az egyetlen tudományos lélektanban. Szent Tamás is a cselekvésből indul, melyet célra-irányult voltában és (az ember esetében) a személyi lét struktúragazdagságának belső összefüggéseiből kíván megérteni. (De Anima II, I. 2.) Szent Tamásnál azonban ez a cselekvés nem szükségképpen a külső viselkedésnek elvonással szemlélt része, hanem a legtágabb értelemben vett skolasztikus actio (actio praed. és actio metaph.), úgyhogy «élmény» is lehet. Ebben tér el lényegesen a tomizmus Schillertől. Schiller nem ismer olyan élményt, mely a külső tevékenységgel szemben felsőbbrendű egész- és cél-jelleggel bírhatna. A kontempláció nála teljesen és kizárólag az akció szolgálatában áll. Még a műélvezetnek is csak a külső cselekvés szempontjából van értelme és jelentősége. A cselekvéstan tragikuma, hogy az élménnytannal való külsőséges teljes felszámolás kedvéért saját belső lényegét tagadja meg és lemond a totális szemlélet végső eredményéről. Az emberben nem fedezi föl a legfelsőbb egységet: a személyt. Mert Schiller embere nem személy, mégha annak is nevezi. A személy ugyanis immanens cél és nem eszköz. A személyes szellem nem olvadhat fel külső tevékenységben és még akkor is önmagát szolgálja, mikor az emberben a vegetációt támogatja. Legmagasabb kultúralkotásaink sem állanak meg önmagukban, hanem visszahatnak a szellemre és a személy «élményében» találják meg céljukat és értelmüket. Minden a személy boldogságáért van; ez a boldogság pedig «élmény», Szent Tamás szerint a legmagasabb igazság szemlélete. (S. c. g. III, 25 és 26.) A cselekvéstan jelen fogalmazásában csak fejlett, kultúrát teremtő állatot ismer, homo faber-t, kinek minden vágya hatalom-vágy, melyet Schiller, bizonytalanul és félénken ugyan, biológiai és szervi szükségéből próbál eredeztetni. (V. ö. 164. o. utolsó bek.; 256, 258—264. o.)

Ha jogosan látja is a cselekvéstan Aristotelesben első alapítóját, mégis Aristotelestől távol álló modern eszméket vetít az aristotelesi szövegekbe az, ki a cselekvéstannak sajátosan schilleri vonásait is neki tulajdonítja. Így a lélek csak akkor lesz «az életnek egyik ászpektusa, amely működő egységben mutatja be a lét javai felé forduló életet», ha Aristoteles *μορφή* fogalmát, a skolasztikus «forma»-t, a Köhler-féle «Gestalt» alapján értelmezzük; és az élő-lénynek is csak akkor lesz a «célráirányulás sajátos vonása, amely miatt megvalósulása más testek megvalósulásától különbözik», ha egyrészt Spencer-i fogalmazást adunk az életnek és másrészt az élettelenek tevékenységét a célvak modern mechanizmus szemüvegén át szemléljük. Hogy milyen kevéssé sikerül Schillernek az aristotelesi gondolatvilágba való beleilleszkedés, talán az a tény mutatja leginkább, hogy szükségesnek látja oldalakon át bizonyítani, hogy Aristotelesnél minden élettevékenység célirányos. Hiszen ez annak, ki Aristoteles rendszerének belső összefüggéseit csak nagy vonásokban is ismeri, magától értetődik. Ha Schiller a célráirányulásban látja «azt a sajátos vonást», mely Aristoteles szerint az életet az életteltől megkülönbözteti, akkor inkább azt



kellett volna bizonyítania, hogy az élettelen tevékenység Aristotelesnél nem célirányos. Ez a bizonyítás azonban egészen bizonyosan nem sikerült volna. Mert Aristotelesnél, ki a célt másképpen fogalmazza, mint Schiller, egyáltalán nem létezik tevékenység, létesítő okság, célokság nélkül. Ezért nem győzi hangoztatni, hogy a természet nem tesz semmit hiába, *οὐδὲν . . . μάτην ἢ φόβος ποιεῖ*. Pol. I, 2; 1253a 9 De coelo I, 4; 271a 33. Érdemes elolvasni a Phys. II, 8. fejezetét, melyben az élettelen természet célirányos tevékenységét mutatja ki. A fejezetet e szavakkal zárja: nyilvánvaló tehát, hogy a természet létesítő ok, mégpedig olyan, mely célért cselekszik. (199, b 30.) A célirányos törekvés, *ὄρεξις*, mely Schiller szerint Aristotelesnél a tevékenység célirányos voltának alapja, nemcsak az embernél és állatnál van meg, nem is csak az élőknél, hanem minden véges lénynél. Mert ez nem más, mint a potenciának az aktushoz, az anyagnak a formához rendelt volta. Így írja pl. a Phys. I, 9; 192 a 20 a materia primáról, hogy az a forma után kívánczik *ὥσπερ ἂν εἰ θῆλον ἄρρενος καὶ αἰσχροὺν καλοῦ*. Van természetesen még más *ὄρεξις* is Aristotelesnél, t. i. a pszihikai értelemben vett vágyódás, a skolasztikus appetitus elicitus, mely tudatot, ismeretet tételez fel s így csak az embernél és állatnál szerepel. De ez nem alapja a tudattalan vegetatív életfolyamatok célirányosságának. Schiller legjelentősebb idézetében (*Περὶ ψυχῆς* III, 10; 433a) is erről a tudatos vágyról van szó (b 30: *ὄρεκτικὸν δὲ οὐκ ἔστι φαντασία*) és Aristoteles azt bizonyítja róla, hogy a helyváltoztató mozgás forrása és oka: *ἅμω αἶρα τὰυτα κινητικὰ κατὰ τόπον, νοῦς καὶ ὄρεξις* (a 10.). Schiller tehát téved, mikor azt állítja, hogy »Önmozgó és célirányuló egyet jelent» Aristotelesnél. Mert van olyan célirányuló is, mely nem önmozgó. De még abban az esetben is, ha a Stagirita az életet modern fogalmakkal közelítette volna meg, külön bizonyításra szorul, hogy a cselekvéstan szellemében különbséget tesz lélektan és élettan között és hogy az életet annyiban utalja a lélektanba, amennyiben célirányos és a külső környezettel kapcsolatot terem. Legalábbis feltűnő, hogy a skolasztika, mely századok óta hivatkozik Aristotelesre, ezt a megkülönböztetést még nem fedezte fel. Szent Tamás többek közt De sensu et sensato első lectio-jában összegezi röviden Aristoteles tudományfelosztását, melyet sokan még ma is követnek.

Schiller könyve alap gondolatában és felépítésének szerkezeti vázában kétségtelenül nagyvonalú alkotás, mely hatalmas anyagot tartalmaz, rengeteg lélektani problémát beszél meg és sok író ismertet. Helyenként túltömött. A vezéreszme követését és megértését az is nehezíti, hogy Schiller világos, egyszerű előadásmódja sokszor éppen ott válik mesterkéltten elvonttá és erőltetetten körülményessé, ahol a gondolat mélysége a világos beszédet leginkább kívánná. Egyes gondolatokat túl sokszor ismételi. Szöveggközi állításai pedig nem egy félígazság, félreértés és következtetés is akad. Az a benyomásunk, hogy a könyv sokat nyert volna, ha legalább félévig még szerzőjének íróasztalán maradt volna.

Petz Ádám S. J.



*Feuling Daniel: Das Leben der Seele. Einführung in psychische Schau.* Müller-Verlag, Salzburg—Leipzig, 1940. 656 l.

E könyv írója, a beuroni apátság tagja, elsősorban gyakorlati szempontból vizsgálja a lelki életet: az embert legsajátlagosabban meghatározó összevetők mibenlétének és működésének a feltárásával az élet mélyebb megértéséhez és tudatos alakításához akarja segíteni az olvasót. Habár elismeri és elárulja a szakirodalom ismeretét is, jobbára magajárta úton vezet, elsősorban azt nyújtja, amit egy hosszú életpályán az emberi élettel való sokoldalú érintkezés nyomán önmaga és mások elmélyedő megfigyeléséből szerezhetett. Feuling a lélek-ismeret máig legmegbízhatóbb útjának a lélek-vizsgálás ősi módszerét, az introspekciót tekinti. Tudatában van e módszer nehézségeinek is, de azokat a gyakorlat és a kritika révén jelentéktelen fokra csökkenthetőeknek tartja. A lelki szemléletre megfelelő képességgel rendelkező egyének ellenőrzése, az étellel, a történettel való egybevetés véleménye szerint elégséges lehetőséget nyújt a lelki tevékenységek «szemlélés» útján szerzett adatainak ellenőrzésére. A lélek-ismerés sajátos és voltaképeni módszerének tekintett benső «látás» (Schau) képessége mindenesetre elsősorban egyéni rátermettség dolga, de gyakorlattal is megszerezhető. A lelki látás finomságának alsóbb foka a lelki adottságok különbségeinek, összefüggéseinek, tövényszerűségeinek a felismerése. Fejlettebb fokon a szemlélet tudományos fogalmakba és rendszerbe önti tapasztalatait. Még magasabb fokot jelent a lelki-szellemi valóságnak a testi kifejezés útján való megragadásának a képessége. A látás képessége fontos kellékének tartja szerzőnk a figyelemnek a megszokott tárgyakhoz kötöttségtől való feloldódását, a szabad, elfogulatlan felfogás-képesség biztosítását.

Az életalakítás gyakorlati céljának szem előtt tartásával nyújtja a szerző a lelki élet ehhez alapvetésként tekinthető fenomenológiáját. Az emberi tudat ős-adottságainak elemzése során a tudat alapsajátóságaként emeli ki, hogy annak minden jelenségében a testnek is szerepe van. Minden élményben részt vesz a testből, lélekből és szellemből álló emberi létegyeség s bármelyik tag működése az egészen változást idéz elő. A fiziológiai kísérőjelenség figyelembevétele nélkül bármelyik lelki élmény vizsgálata tévedésre vezethet. Az emberi tudat alapvonása a hármas létmód egzisztenciális egységének felfogása. Ezért minden testi mozdulat bizonyos mértékben a lelki és szellemi mozzanat kifejezése is. Az ösztönös embernek a kifejezésnél nagy segítségére van a nyelv, ez azonban mechanizáló hatásával a gondolkodás kiüresítését is elősegíti s csak az ösztönösségen győzedelmeskedő szabadsággal lehet ellensúlyozni. A lélek «finom» látásának a beszédmentes szemlélet, a nem kényszerű, de kitartó önmagába-merülés, az igazság szeretet és az ember önátadásának erkölcsi követelményei az előfeltétele.

A lélek önkifejtőzésre való törekvése irányítja rá a figyelmet a kultúra-jelenségek pszichikai vizsgálatára. Megfelelően a mindent átható egzisztenciális élmény-egység törvényszerűségének, Feuling hangsúlyozza, hogy a kultúrában mindig az egész ember, összes tevékenységeivel alkot. A finomabb lelki szemlélet hiányában, mégoly tekintélyes megfigyelés-anyag mellett is, a kultúr-



filozófia és a kultúrpszichológia a kultúra mibenlétére vonatkozó megállapításai tévedésre vezetnek. A művészet, a tudomány, a filozófia, az erkölcs és a vallás lélektanának vizsgálata után a szerző analíziseit magasabb szintézisbe művének utolsó részében rendezi, mely a teljes emberréválás feltételeiről szól, az emberi kifejtőzés akadályairól és lendítő tényezőiről. A teljes emberiséget jelentő élet-egység és harmónia útjait és eszközeit a hivatástudatban átélt ideál megvalósításának mértékében, a hivatás révén az ember önmaga alakításában, a személyi kultúra vallásos formáltságának mértékében, az ismeret, a szeretet és az akaratszabadság fokában jelöli meg. Hangsúlyozza, hogy az emberi tökéletességnek nincs egyetemesen azonos mértéke, minden egyes embernek az egyénisége által megszabott mértéket kell szem előtt tartania.

Feuling indokoltan foglal állást a lelki élet szemléletszerű megfigyelése, az introspekcio mellett. A lelki tények a legközvetlenebbül kétségtelenül ezzel a módszerrel ragadhatók meg, viszont tagadhatatlan, hogy e módszer alkalmazása tekintetében nem sikerül minden homályt eloszlatnia. Az intuíciónak túlméretezett jelentőséget tulajdonít, az intuíció és a fogalmi ismeret összefüggése tekintetében különösen az ismeretelmélet szempontjainak kevésbé tesz eleget. Módszere erősen magán viseli az egyéni jelleget. Ez megállapításai igazolhatósága szempontjából kétségtelenül korlátot jelent; viszont könyvének maradandó értéke az önreflexió sürgetése, ami nélkül az ember nem juthat öntudatos életalakításhoz.

*Willwoll Alexander: Seele und Geist. Ein Aufbau der Psychologie.* Herder, Freiburg i. B., 1938. 258 l.

A lélektan szellemtudományi-metafizikai irányváltozását jelzik azok az újabban sűrűn jelentkező művek, melyek az emberi lélek «totális», az ember-lét és a kultúra egyetemes szemszögéből történő vizsgálatára törekzenek. Ilyen a Fröbes és a würzburgi iskola köréhez tartozó jeles jezsuita pszichológusnak, A. Willwollnak a «Mensch, Welt, Gott» sorozatban megjelent metafizikai lélektana is. A könyv az emberi lélek természetszerű gazdagságáról, sokirányú tendenciájáról, ellentétek közti változásai dacára is belső egységet mutató életéről akar képet adni. Nézőpontja az ember a fizikai, biológiai és szellemi adottságok együttességében, kinek lelki mivoltát az érzéki és érzékfeletti életben, a természetben, a történelemben, az Istenhez való viszonyban mutató megnyilvánulásából iparkodik megragadni. Meggyőződése, hogy az exakt szaktudományi kutatás mellett is megtartja jogosultságát az önmaga megértésére törekvő emberismeret is, a lelket élményeiből és működéséből együttesen kell megérteni. A lelki élet alaptulajdonságának az önátadással gyarapodó önmaga-bírást találja. Énünket tevékenységei révén fogjuk fel, az önmagunkról való tudat a tárgyi világgal szemben való magatartás révén tisztul ki. A tárgy felé pedig a lelket alaptendenciája, az értéket kereső szeretet irányítja, melynek kielégülése önmaga gazdagulását eredményezi.

A munka három része voltakép a lélek jellemzett alaptulajdonságának kibontakozását mutatja be. Az első rész az atomisztikus felfogással szemben a



lélek folytonos cselekvésbeli kisugárzása mellett is önmagában növekedő erejére utalva a lélek létét, anyagtalan és szubsztanciás voltát bizonyítja. A második, legbővebb rész, a lélek lényegét tárja fel megismerő és törekvő tevékenysége vizsgálata alapján. Ez a rész, bár rámutat a jelentősebb eredményekre, mégsem merő összefoglalása a tapasztalati lélektannak, hanem az egyes tevékenységek mélyebb, célos értelmének keresésével metafizikailag elmélyül. A gondolkodást végeredményben a lélek önmagát bemutató, önmaga lényegét kifejező tevékenységnek látja a megismerés a tárgyi ingertől kiváltott, de mégsem fénykép-szerű folyamat, hanem a tárgyat a lélek spontán erejéből létrehozó szellemi tevékenység, értelmet hordozó belső szó. S amikor a lélek értéket fedez fel, a kibontakozásra törő teremtet szeretet irányítja az értékmegvalósítás különböző viszonyaiban, a művészetben, az erkölcsi, a társadalmi, a vallási életben. A harmadik rész a lélek teljes létgazdagságát kifejlesztő tényezőket veszi vizsgálat alá. Az emberi személy egységét biztosító elemi összetevőkön (szellem, lélek, test) kívül rámutat az egyénen kívülálló alakító erőkre: a természeti környezet, a társadalom és a transzcendens világ jelentőségére. Mindezekben a viszonyokban az ember függősége, kötöttsége mellett egyszersmind a szellem önmaga felé kerekedő erejének hatalma is nyilvánvaló. Szerzőnk végső megállapítása szerint az emberi lélek legteljesebb önkifejlődését szubjektív tevékenységének az abszolút normákhoz való igazodásával, végsőfokon magának az Abszolutumnak a szolgálatában valósítja meg; a legmagasabbrendű önátadás a legmagasabbrendű tökéletessége is a léleknek, mely teljes megvalósulását illetően az örökkévalóságba vezet át.

Willwoll a lélektani munkák szokásos kereténél jelentősen tágabb körű lélek-ábrázolása végeredményben a bölceleti antropológia területére kalauzolja az olvasót, éne legnemesebb részének megismertetésével önmaga értékének a tudatára ébreszti az embert. E nemes etikai misszió mellett a könyv tanulságos példája annak is, hogyan lehet a skolasztika klasszikus metafizikai tanait a modern ismeretanyag keretébe helyezve értékesíteni. Ebből a műből is az látszik, hogy a mai lélektan totális szemlélete lényegében igazolja az aristotelesi-tomista lélek-szemlélet megállapítását, amely viszont a részletkutatás eredményeinek felvételével organikus fejlődéssel újabb értékekkel gazdagítható.

*Siwek Paulus: "Psychologia metaphysica. Universitas Gregoriana. Roma, 1939. 546 l.*

A római Gregoriana tanára terjedelmes tankönyvében a lelki élet metafizikai vizsgálatát adja. A tapasztalati lélektan eredményeit csak a metafizikai bizonyítás szükségéhez képest részesíti figyelemben. A hagyományos skolasztikus módszer szerint, az élet vizsgálatából indul ki, majd áttér az érzéki, azután a szellemilelki élet vizsgálatára. Az utolsó fejezetek az ember származásának kérdését tárgyalják. A könyv beosztása egészében s az egyes fejezetek keretében igen áttekinthető, nyelve, bizonyításmenete világos. E jeles didaktikai előnyeivel jelentékenyen elősegíti az anyag tanulását. Igen tágkörű, változatos irodalom figyelembevételével a vitatott kérdésekről alapos és korszerű



képet nyújt. A spiritualizmus elhajlásait tekintve, időszerűnek mondható a reinkarnáció kérdésének beható tárgyalása, ezzel a kérdéssel a szerző önálló munkában is foglalkozott.

A lelki élet gondos elemzése dacára sajnálattal nélkülözzük az érzelmi jelenségek behatóbb vizsgálatát. Ha ragaszkodunk is az aristotelesi intentionális elvén alapuló felosztáshoz a megismerés és törekvés két főosztályára, az utóbbin belül az érzelme is jelentőségükhöz mért vizsgálatot érdemelnének. S épügy szívesen látnók az elemzés mellett a lelki élet egységének is erőteljesebb kiemelését, a szintézis törvényszerűségének, valamint a lelki élet belső egységét legmélyebben tükröző tényeknek, a személyiség, a jellem metafizikai megvilágítását.

*Keckés Pál.*

### **Erkölc-, jog-, társadalombölcselet.**

*Gróf Révay József: Az erkölcs dialektikája.* A Magyar Tudományos Akadémia filozófiai könyvtára sorozatának 12. száma. Budapest, 1940. 178 l.

Révay József gróf munkájában olyan figyelemreméltó kísérlettel állunk szemben, amely indokolttá teszi, hogy bővebben foglalkozzunk vele, annál is inkább, mert a probléma felvetése, a tárgyalás szempontjainak eredetisége és mélysége a magyar bölcseleti irodalomban megkülönböztetett helyet biztosít munkájának.

«Az erkölcs nem egyértelmű és zárt, hanem sokszzerű, változatos, örökké nyugtalanító, dialektikus; nem rendszer, hanem rendszertelenség... Az erkölcsi kell különböző, sőt egymással ellenkező tartalmai egymás mellett helyezkednek el az erkölcsi tudat síkján... A végső kérdésre nincs egyértelmű felelet: «Es fehlte die Antwort auf das Wozu (Nietzsche)» — ezzel a megállapítással zárja be fejtegetéseit Révay (173. o.) és méltán kérdezhetjük, hogy milyen úton jutott el ehhez a megállapításához. Az erkölcs metafizikáját kívánja nyújtani az erkölcsi kötelezettség («kell») tényéből levezetve, de ontológiai alapvetésre való tekintet nélkül. Mindjárt a kiindulásnál megállapítja, hogy a való és kellő síkja nem fedik egymást, ezért a «kell jelentésének fenomenológiai tisztázása aporiához» feloldhatatlan kettősséghez juttatja a szerzőt (14. o.). A kell jelentésében feltalált két jelentésmozzanatot, a dinamikus és sztatikus elemet egyenkint egy-egy erkölcsfilozófiai felfogás alapjának teszi meg és a bölcselet egész történetén végigmenve keresi ennek a kettősségnek megnyilvánulási nyomait. Egységes, kiegyensúlyozott rendszert nem is talál és tanulmányának további részét a kell tartalmainak kifejtésére fordítja. Az erkölcsi kötelezettség tartalmának kifejtésében áthidalhatatlan ellentétekre bukkan. Mi is találkozunk ellentétekkel az erkölcsi kötelezettségek terén, de ő a mi felfogásunkkal ellentétben a conträr ellentéteket is egymást kizáró, contradictorius ellentéteknek tartja. Ennek a felfogásnak alapja is abban lelhető fel, hogy tagadja egy értékrend létezését (149. o.) és bár a relativizmus vádját visszautasítja, legfeljebb az irracionalizmus vádját fogadja el szűkebb értelemben. (153. o.) Anélkül, hogy most egyes részletekbe menően foglalkoz-



nánk állításával, amelyeket nem fogadhatunk el mind (pl. hamisan tulajdonít a theonomikus erkölcsi felfogásnak isteni önkényen alapuló érvényt: 90. o., a szabad akarat és a rosszat választás lehetőségéről szóló indokolása sem helytálló: 148. o.), csak az alapvető felfogását tesszük vizsgálat tárgyává.

A keresztény bölcselet etikai szemléletével szembesítve Révay kísérlet és eredményeit, elsősorban az az alapvető kérdés merül fel, ami tisztázásra vár, hogy lehetséges-e az általa választott kiindulásra építeni az erkölcsi kötelezettség elméletét. A mi álláspontunk szerint az erkölcsi kötelezettség lényege az alany átfogó vonatkozása az erkölcsi normával. Ez a vonatkozás szükségképpen kettősséget jelent és mindenki érzi azt a feszültséget, amit az erkölcs magában foglal, anélkül, hogy ebből olyan benső dialektikus ellentétre következtetnénk, amely eleve kizárná, hogy az erkölcsi cselekvés elméletét egységes rendszerbe lehetne foglalni. Mi is látjuk azokat az összeütközéseket, amiket az erkölcsi magatartás néha magával hoz, de a szerző felfogásával szemben, aki «az értékkonfliktust magából a kellből eredezteti» (143. o.) Pauler Ákosnak adunk igazat, aki szerint az erkölcsi értékkonfliktusokat a normák viszonylagos elemei okozzák. Az erkölcsi eszme szembekerül a valósággal, de a kettő soha sem fedi egymást tökéletesen és a megvalósult erkölcs mindig csak tökéletlen képe az erkölcsi érték eszméjének.

A helyes metafizikai szemlélet: az eszmei és valóságos erkölcs közti különbségtétel világít rá arra a dialektikára, amely valóban megnyilvánul az erkölcsi alany törekvéseiben. Metafizikai alapvetéstől független erkölcsbölcseletet felépíteni nem lehet, sőt maga Révay is metafizikára épít, hiszen a kell evidenciájában, amiből kiindul, benn van a valóság is és mikor ezt elemzi, metafizikát űz. Hogy ez nála nem lett tudatossá, kitűnik tanulmányának abból a helyéből, ahol a pszichologizmus vádját utasítja vissza és a kell tartalmának fennállásmódjáról ezeket írja: «a kell minőségének hordozására hivatott szubsztrátum eleve adva van a kell élményében» (162. o.). Az élményt, mely pszichikum, azonosítja az élmény tartalmával és amint a kelltartalmakat ideális személy határozmányainak tulajdonítja, ugyanígy ezek levezetését szerinte nem a valóságos tudat, hanem az általános, gyakorlati tudat végzi el. Ennyiben Révay felfogása Kant szemléletében gyökerezik. (164. o.)

Az ontológiai alapvetés hiányának tudjuk be Révay munkájának lehangoló kicsengését, amellyel fejtegetéseit végzi. Kétségtelenül hatottak rá mindazok a gondolatok, amelyek a mai egzisztenciális filozófiában szólnak meg és így ennek a felfogásnak egyik önálló gondolkodású magyar képviselőjét benne láthatjuk. «A kell ellentmondó parancsainak keresztstűzében álló erkölcsi alany végül is kénytelen elismerni, hogy feladatát teljesíteni nem lehet; hogy az erkölcsi élet az ironia kiteljesíthetetlen törvényének van alávetve. A teljes erkölcsi tudat tulajdonképpen: eszmélkedés erre a reménytelen helyzetre... Az erkölcs nem nyugodt és befejezett, mint a halál, hanem számtalan lehetőség nyílt küzdőtere, mint maga az élet. Kiegyenlíthetetlen dialektikára tagozódik, elemei a küzdelem és a fájdalom. Bizonytalanság, gond és lelki mardosás jellemzik az erkölcsi alany egzisztenciális helyzetét: «Schuld ist der Aus-



druck für die stärkste Selbstbehauptung der Existenz». (Kierkegaard.) (174., 176. o.)

Az erkölcs dialektikájának ez a végső kicsengése és nem tagadhatjuk, hogy az az érzésünk, mintha nem építő, hanem romboló felfogás nyilvánulna meg ebben a szemléletben. A bölcelet ágai közül elsősorban az etika hivatott arra, hogy az ember számára nemcsak célokat tűzzön ki és feladatokat jelöljön meg, hanem eszméi által lendítő erőt is adjon. Révay maga is érzi, hogy az erkölcs elméletének vonatkozásban kell lennie a valósággal és értékkeremtő hivatása van. Ez a kívánság annyira elevenen él benne, hogy saját felfogásának is építő programmot tulajdonít (154. o.). Az a felfogás vezeti, hogy éppen a forrongó, átmeneti korszakokban, mikor elsősorban az erkölcsi elvek homályosulnak el és az erkölcsi felfogások káosza rémít, élő és eleven erkölcsi tudatra van szükség. Minden zárt rendszer könnyen esik abba a hibába, hogy elavult, külsőséges erkölcsi magatartást takar és a régihez való fanatikus ragaszkodása csak hátráltatja a kibontakozás útját. Annak az erkölcsi felfogásnak a térhódítását kívánja, amely «a kristályosodás pontjaiul látszólag újszerű, valójában azonban örök értékjelentésekre tud rámutatni» (155. o.). Úgy véljük, hogy ez a célkitűzés iratta meg vele az erkölcs dialektikáját és éppen a mai átmeneti korszak embere érzi az erkölcsi értékkel való találkozás dialektikus feszültségét. A mi felfogásunk szerint a látszat elválasztása a lényegtől, a divat elkülönítése az időtlentől az erkölcsi követelményeknek a változatlan lét alapjaira való visszavezetése útján lehetséges csak. A kell sokrétű tartalmának felismerése és a mai ember számára szükséges sajátos értékvonások megragadása, az értékek kibontakoztatása a lét gazdag tartalmának felismerésétől és megragadásától függ. Így megy át az erkölcs dialektikája az erkölcs metafizikájába.

**Wolff Paul: Nietzsche und das christliche Ethos.** J. Habbel. Regensburg, 1940. 186 l.

Mikor a mai divatos életfilozófia hirdetői annyi eszmét merítenek Nietzsche tanításából és így jelentősége a bölcelet történetében napjainkban is növekedett, P. Wolff munkája különösen értékes összefoglalója Nietzsche filozófiájának. A szerző elsősorban azokat a szempontokat ragadja ki és ismerteti behatóan, amelyek ma is élnek és amelyeknél annyira fontos, hogy a keresztény világnézettel szembesítést nyerjenek. Megismerjük előadásából, hogy a faji világnézet gyökerei, az élet erőinek és értékeinek túlzott kiemelése mint táplálkozik Nietzsche tanításaiból. Végeredményben nem bölceletet, hanem új mithoszt hirdetett Nietzsche, ezért hat ma is az emberekre. A szerző elismerésreméltó munkát végez, mikor keresi azt a közös alapot, ahol Nietzsche gondolatai a keresztény erkölcs eszméivel találkozhatnak és mint módszertani elvet vallja, hogy nem a hitetlenség, hanem az új hitnek a hirdetőjével szemben csak azt lehet tenni, hogy az általa választott útnak kérdéses voltát feltárjuk. Nietzsche megpróbálta járni a modern ember útját, de hiába és küldetésének mélyebb értelme, hogy rádöbrentse a keresztényeket hitük értékeinek mély-



ségére és megbecsülésére. Azzal a meggyőződéssel tesszük le Wolff könyvét, hogy mindaz az időtálló eszme, amit Nietzsche magával hozott, megtalálhatja a maga helyes értelmezését a keresztény erkölcs tanításában és régi értéke a mi erkölcsstanunk rendszerének.

**Csertő G. M. O. P.: De timore Dei iuxta doctrinam scholasticorum a Petro Lombardo usque ad S. Thomam.** Disquisitio historico-theologica. Romae, 1940. XXIX—269. p.

Csertő György munkájának beható ismertetése elsősorban teológus feladata, de meg kell emlékeznünk róla, mert ez a hatalmas tanulmány értékes nyeresége a skolasztikus bölcselet hazai irodalmának is. Eddig csak külföldi tudományos intézetekben és levéltárakban dolgozó tudósoktól kaptunk ilyen munkát, mely ennyire megalapozott és magyar tudós által oly kevésbé járt területet dolgozott fel. Történeti értékeitől eltekintve, a bölcselet művelője is nagy haszonnal olvashatja és meggyőződhetik ebből is, hogy milyen nagy gondot fordítottak a skolasztikusok a teológiai következtetések alapját képező lélektani fogalmak kidolgozására. Az a két század, amelynek szerzőit kiadatlan kéziratok szövegekből ismerteti, a legnagyobb jelentőségű volt a skolasztikus teológia és filozófia kialakulására. A lelki készségekről szóló tanítás kifejlődéséhez találhatunk sok értékes anyagot P. Csertő munkájában. Főleg a félelemnek mint lelki magatartásnak az erényekhez, elsősorban a mértékletesség erényéhez való viszonyában mutat rá eddig elhanyagolt kérdésekre és indítja megoldandó feladatokra a skolasztikus bölcselet történetének művelőjét. *Péterffy Gedeon.*

**Wittmann Michaël: Die moderne Wertethik.** Historisch untersucht und kritisch geprüft. Aschendorff. Münster, 1940. 362 l.

A korábbi munkái nyomán jól ismert újskolasztikus erkölcsbölcslő e legújabb művében a Kant utáni etika ama kétségtelenül legjelentősebb irányának adja történeti fejlődését és kritikáját, mely a valóságtól független fennálló érték gondolatát emelte eszmélődése irányvonalába. A fejlődést bontakoztató szálak felfedésénél Wittmann találóan állapítja meg, hogy ez az irány szívósan ragaszkodik a kanti örökséghez: az erkölcsi rendet a természeti renddel és a tapasztalati valóság rendjével élesen szembenálló megvalósítandóságnak, a «kell»-nek, az «érvény»-nek világaként értelmezi s a tapasztalattal szembehelyezkedő apriori magatartásban csak megerősítette a valóságfeletti értékeket kétségbe vonó pozitivizmus elleni védekezés, az erkölcs feltétlen kötelező érvénye biztosításának az igyekezete. Wittmann élesen megvilágítja Lotze szerepét, kinek döntő részt juttat a kanti gyakorlati ész posztulátumainak értékkevetelményekként való átformálásánál, mely ebben az alakban jutott továbbfejlődéshez egyrészt a badeni, másrészt a fenomenológiából klinduló etikusoknál. Különösen részletesen ismerteti és bírálja az etikai probléma vajudását Windelbandnál, Rickertnél és B. Bauchnál, mellettük a fenomenologisztikus etika két legjelentősebb művelőjének, Schelernek és N. Hartmannak a munkásságával foglalkozik behatóan. De nem feledkezik



meg azokról sem, akik egyes részletproblémák tekintetében jutottak szerephez, mint Brentano és iskolája, vagy az újszolasztikához tartozó D. Hildebrand, J. Hessen.

Wittmann könyve a történeti fejlődés szempontjából a modern érték-etikának valóban igen alapos és sokoldalú rajzát adja. Míg egyrészt kiemeli a Kanttól való függés alapvető jelentőségét, élénken szemlélteti egyszersmind azt a folyamatot is, hogyan iparkodik ez az irány Windelbandtól kezdve a kanti etika nagy hiányát, az erkölcsi élet tartalmi sokszerűségének, gazdagságának magyarázatát ép az érték-eszme elmélyítésével kitölteni. A hiba Wittmann szerint ott van, hogy az egyik egyoldalúságot a másik váltotta fel. A kötelesség és a törvény Kant által oly élesen hangsúlyozott gondolata háttérbe szorult a cselekvés irányát és tartalmát meghatározó érték gondolata előtt, amelynek az érvényre juttatásánál azonban a tapasztalati valóság époly mostoha sorsra jutott, mint a kanti etika formalizmusánál. Az értéketika alapvető hiányát Wittmann ép abban látja, hogy csak látszólag küzdötte le a Kantnál felrótt formalizmust, a valóságtól függetlennek tekintett értékek absztrakt tartalmukkal a kanti formalizmusnak voltaképp csak módosított kiadásai.

Wittmann kritikáját az értéketika alapozíciója, valóság és érték egymástól különálló létrendkénti értelmezésének gondolata ellen koncentrálja. Érveléséhez a történeti alapot Aristotelesből meríti, akinek etikai szemléletét a modern etika is egyre nagyobb figyelemre érdemesíti. Aristotelesszel és a nyomában haladó skolasztikával egyetértve hangsúlyozza Wittmann, hogy az erkölcsi világ is az életnek egy része, melynek irányelveit az életet alakító lényegi formák, mint a cselekvés célját meghatározó tényezők szabják meg. Ez a tapasztalati valósághoz hű szemlélet az értékeket csak mint a valóság értékes tulajdonságait, mint valóság-határozományokat tekintheti s a normáknak csak a célokkal összefüggésben tulajdonít kötelességet megállapító erőt. Wittmann az értéketika alaphibájául rója fel, hogy az erkölcsi élet tényeinek elfogulatlan vizsgálata helyett legfontosabbnak tartja a Kanttól megindított irányvonal továbbvezetését, s az apriori érvényesség biztosítását a tényelemzés rovására túlozza. Eközben természetesen eleget akar tenni a valóság követelményeinek is, elismeri valóság és érték szoros összetartozását az erkölcsi cselekvésnél, de az eredetileg élesen szétválasztott létrendek belső egységét, ismételt próbálkozás ellenére sem sikerült megteremtenie.

Egészében helytállónak kell tekintenünk Wittmann kritikáját, mely szigorú következetességgel érvényesíti az analitikus-szintetikus módszer követelményeit. Kíváncsú lenne azonban az erkölcsi élet a természetet mindenestre feltételező, de azon továbbépülő szellemi mivoltát is erősebben kiemelni. A modern értéketika az erkölcsi élet szellemi, személyi, közösségi mozzanataira vonatkozó megállapításai sok értékes adatot szolgáltatnak, melyeket a skolasztika is hasznosan értékesíthet anélkül, hogy a modern értékelmélet egyoldalúan túlzó irányát magáévá kellene tenni.



*Horváth Sándor O. P.: A természetjog rendező szerepe. Jelenkor kiadása. Budapest, 1941. 85 l.*

Nem utolsó sorban a nemzetközi élet feszültségéből következőleg, hosszú feledés után a jogbölcséleti irodalomban ma ismét feltűnt a természetjog fogalma. Minthogy e fogalom modern értelmezése a bölcséleti szemlélődés különbözősége szerint váltakozik, Horváth Sándor igen értékes munkára vállalkozott, midőn a természetjog fogalmát a keresztény világszemlélet bölcséleti foglatatát nyújtó skolasztika szempontjából sokoldalú vonatkozásban bemutatja s ezzel értelmének mélyítését elősegíti. Különösen az újkantianizmus formalisztikus értelmezésével szemben siet megállapítani, hogy a természetjog nem a tapasztalati jogalkotás egészen üres, tartalom nélküli előfeltétele, hanem a tapasztalati jogrendezést irányító tartalmi érték, az emberi természet hajlandóságainak fizikai, erkölcsi és metafizikai szemléletéből elvont norma. A természetjog a jog kötelező erejének, a joggal járó megterhelés igazolásánál tűnik elő elutasíthatatlan alapként. A jog természetadta anyaga az ember, ki viszonylagos igényeiben nyilvánuló jogképességével jelzi a jog anyagát és kialakulása határait. A létben gyökerező alapok és adottságok különmeműsége alapján a jog hierarchikus tagozódású rendszer, a hatalmi tényezők mindegyike a saját körében illetékes. Minden vonatkozásban a méltóságbeli elsőbbség Istent illeti meg, a jog által rendezés alá kerülő viszonyok alkotóját. Isten ajándéka, az istenképűség révén személy az ember, akihez csak mint Isten tulajdonához lehet közelíteni, a hatalom birtokosai Isten megbízásából rendezik az igényeket és szükségleteket.

Szerzőnk sok félreértésnek vág elébe, midőn a természetjogi követelmény megállapításánál hangsúlyozza a természet különböző állapotainak (természetfölötti, tiszta, bukott) figyelembevételét, melyek alapján a tényleges hajlandóságot tekintve, a természetjog határozott szabály az egyik állapotra, de nem az a másikban. A földi javak felhasználási módját illetőleg ad erről Szent Tamás klasszikus példát. S a szerző épűgy nyomatékozza annak is szem előtt tartását, hogy a természetjog is alá van vetve az emberi ismeretkör az egyetemesből a tartalmi határozottság felé haladó fejlődési törvényének, a tartalmi kialakítás soha le nem záródó sajátosságának.

Alapvető jogbölcséleti értelmének megállapítása után a szerző a természetjogot mint a társadalmi rendezés normáját ismerteti. Ebben a vonatkozásban rámutat a természetjognak a közjával fennálló szoros kapcsolatára. Nem átaljja bevallani, hogy a közjó konkrét meghatározása, a feladatok megosztása és a javakban való arányos részesítés nehezebb probléma, «mint a kör negyzetesítése». A gyakorlati megvalósítást az erények biztosítják, melyek sorában a vezetés szerepét a közgazdaságosság, más szóval a szociális igazságosság viszi, mely az emberszeretet erényével azonos. A természetjog átfogó rendező szerepét elismerve, nem csodálkozunk a szerző ama, Cajetanusszal osztott véleményén, mely elképzelhetőnek tart oly pozitív jogrendszert, mely a természetjog megsértését megtorolja. Amennyiben az igazságos viszonzolgáltatásra az állam nem rendelkezik megfelelő eszközzel, a szociális igazságosság szerveként



a társadalmi bíráskodás, a hivatásszervezetek révén mutatkozik illetékesnek. Tanulmánya utolsó részében a szerző a természetjognak a tapasztalati joghoz, valamint az örök törvényhez és az erkölcsi világrendhez való viszonyának problémáival foglalkozik. A pozitív jog a természetjogból meríti kötelező erőt nyilvánító formáját, valamint következtetés és indokolás révén tárgyát is. A természetjognak az örök törvényből való eredete világítja meg legmélyebben jog és erkölcs szoros viszonyát. A jogalkotás és jogrendezés végső célja a társadalmi együttműködés, amelynek előfeltétele viszont az emberek tökéletes harmóniája Istennel a természetfölötti rendben.

Horváth Sándor tanulmánya a keresztény világszemlélet egészébe helyezve mutatja be a természetjog sokoldalú vonatkozását s ezzel e fogalom alapvető jelentőségét mind elméleti, mind gyakorlati szempontból éles megvilágításba helyezi. Műve minden tekintetben megfelel címének, a természetjogot mint a jogrendezés lelkét, irányító tényezőjét szemlélteti s megérteti velünk, miért nem mehetett ép a keresztény bölcséletben feledésbe a természetjog eszméje. Minthogy mindvégig Szent Tamásra támaszkodik, elméleti jelentősége mellett munkája mint alapos forrástanulmány külön történeti értéket jelent.

Kecskés Pál.

**Mieth István: Az eszme és lelkiség szerepe a keresztény társadalomtudományban.** Szerző kiadása. Budapest, 1941. 197 l.

E tanulmány azokat az eszméket tárja fel, melyek a szerző véleménye szerint a társadalom kialakításában és fenntartásában döntő szerepet visznek. Három ilyen eszmecsoporthoz különböztet meg, ú. m. a politikai, a gazdasági és a lelki eszmék csoportját és ezek mindegyikének egy-egy fejezetet szentel. Külön fejezetben foglalkozik a faji eszmével és ezen belül a zsidókérdéssel. Társadalmi áttekintés, összefoglalás és utószó kerekítik ki a könyv anyagát.

A társadalmi eszmét a társadalomtól függetlenül határozza meg, és pedig a következőképen: a természetjogból, valamint isteni sugallatból belénk oltott tisztult és transzcendens fogalmaknak összesége, melyek akár külön-külön, akár együttesen alkalmasak arra, hogy az embernek a teológiai határok közt megengedett földi boldogulását elősegítsék, avagy összekötő kapocsként szerepeljenek az ember földi boldogsága és túlvilági létezése között (14. l.).

«A politika ősfarmáját» már a társadalmi élet «második fokozatán», «a családi közösségben is megtaláljuk.» (77. l.) «Legerősebb indíték a politikum megvalósulásánál a szolidaritás» (86. l.). Belőle ered a hazafiasság (90. l.). Gazdasági téren a magán- és köztulajdon körül folyik a vita, amikor a liberálisizmus, a totális eszme és a kereszténység egymással mérkőzik (117. l.). A helyes társadalomgazdasági berendezést a szeretet fogja biztosítani; ez azonban már nem gazdasági, hanem lelki eszme (128. l.). A társadalmat ugyanis végeredményben nem «az anyagiasság példái, Spengler homológiái irányítják, hanem az örök szubsztanciális valóságok. Ilyenek a szeretet, a jóság, az igazság, a kötelességtudás, az etikai és esztétikai szépség, a természetjog, a becsület, a családba,



a jövőbe, a vallás szükségyszerűségébe, a tudomány magasabbrendűségébe s végső fokon az Istenbe vetett hit» (134. l.). «Minél több természetfelettséget, visz bele a nép vezére a társadalom átalakító koreszméjébe, annál tartósabb és értékesebb a sikere» (138. l.).

Csak pár gondolatot emeltünk ki a könyv tartalmából. Mert a tanulmány egységes gondolatvezetését annak szétfolyó volta, továbbá a terminológia önkényessége és határozatlansága miatt nem sikerült kihámozniuk. A szerző ugyanis a megadott fejezetcímek alatt többé-kevésbé szabad gondolat-társítás alapján mindazt egybegyűjtötte, amit a mai művelt embernek a társadalomtudományból feltétlenül ismernie kell. Külön-külön nem bocsát-kozhatunk egyes állításainak bírálatába. A társadalmi eszmének fent idézett meghatározása mindenestre nem a legkirívóbb szépséghiba a könyvben. Jóval furcsábban hangzik pl. az, amit a társadalombölcseletnek a társadalomtudományhoz való viszonyáról mond. «Vannak azonban esetek — írja a 27. lapon —, amikor a társadalomtudományban is csődöt mond a logika, bizonyos ür támad a társadalomberendezés és saját fogalomkörünk között s ezt a hézagot valamivel pótolni kell. Erre szolgál a társadalombölcselet.» «... a társadalombölcselet ... a legegyszerűbb mindennapi jelenségeknek a transzcendenciáját, *természetfelettségét* kutatja.» Ehhez hasonló az, amit a keresztény-társadalomtudomány módszeréről tanít. Pozitivistá mintára a «leghelyesebb módszert» a történelmi indukcióban látja, melyet azonban «intuícióval» és «miszticizmus-sal» kíván kiegészíteni (25. l.). Kellemetlen elírás az is, mikor Szent Izidort, (megh. 636), Gratiant (megh. 1160) és Nagy Szent Albertet a Szent Ferenc-rend társadalombölcseleti közt említi (51. l.) stb., stb.

A felsorakoztatott eszmék társadalmat alakító és fenntartó erejét és szerepét nem mutatja be, hanem csak állítja. Nem feledkezik ugyan meg az eszmék mellett az anyag társadalmi jelentőségéről sem, szemléletében mégis egyoldalú túlzást találunk, mert pl. nem veszi észre többek közt még azt a társadalmi erőt sem, mely a társadalom mindenkori szerkezetében, a technikai kultúra fejlettségében és e kettő egymásraható dinamizmusában önként adódik. Erősebb filozófiai iskolázottság és főleg teológiai szakképzettség birtokában bizonyára nagyobb sikerrel rajzolhatta volna meg a kegyelemnek és természetfelettségnek a társadalomban, továbbá a teológiának a társadalomtudományban vitt szerepét. Amit e téren hoz, az nagyfokú, jóindulatú túlzás. (V. ö. pl. a 124. lapon: A társadalom a nagy szfinx, amelyet egyetlen művelettel, az Egyház teológiájával és *természetfeletti bölcseletével* lehet megoldani.)

A könyv tulajdonképpen főiskolán tartott előadásokat tartalmaz. Mégsem száraz tankönyv és legalább is olyan mértékben kíván lelkesíteni és serkenteni, amilyen mértékben ismereteket közöl. Egyes részei vezércikk-, sőt szónoklatszerűen hatnak. A népszerűsítésre való törekvésnek tulajdonítjuk azt is, hogy a könyv stílusába olyan szavak, kifejezések és fordulatok is csúsztak, amilyenekkel tudományos írásokban nem szoktunk találkozni.

Petz Ádám S. J.



### **Bölcselettörténet.**

*Hajós József: A bölcselet története.* Vörösmarty-nyomda. Székesfehérvár, 1941. 395 l.

Apologetikai és természetbölcseleti munkásságáról jól ismert bölcselelnk, ki jelenleg a székesfehérvári hittudományi főiskola rectora, legújabb művében bölcselettörténettel lép a nyilvánosság elé. «Rövid, összefoglaló, könnyen áttekinthető szellemtörténeti leírást akartam adni — írja könyve előszavában — az idők folyamán feltűnt bölcseleti rendszerekről. Főleg a hittudományi főiskola bölcselethallgatói számára írtam, de — gondolom — más komoly elme is érdeklődéssel olvashatja.» Mint a bölcseletről és a bölcselettörténetéről szóló bevezető fejezetből kitűnik, a szerző elsősorban az általános műveltség szempontjából tartja jelentősnek a bölcselettörténet ismeretét. A nagyközönség mellett állandóan tekintettel van a hittudományhallgatók szűkebb körére, a bölcselelnök egyéniségét rendszerük mellett világnézetük, lelki világuk s különösen a kereszténységhez való viszonyuk szempontjából igyekszik jellemezni s nagy gondot fordít annak kiemelésére, hogy a bölcselet ismerete a hívő, vallásos ember számára is nélkülözhetetlen. Egyébként a szorosan vett anyagot illetően megelégszik az ismeretközlés didaktikus céljával, a szellem- és tantörténeti összefüggések kidomborítására, a bölcselet történeti fejlődésmenetének élesebb szemléltetésére nem fektet nagy súlyt. Az egyes rendszerek méltatását nagyrészt az irodalmi feldolgozásokból vett idézetek keretében adja.

A történet hatalmas anyagának az elosztásánál bizonyos aránytalanság mutatkozik az újkori bölcselet a múlt század derekáig terjedő szakaszának szembetűnő lerövidítésében. Míg Roger Baconnak a szerző 3 oldalt szentel, Descartesnak csupán 2 oldalt juttat, s Kant rendszerét is 5 oldalra sűríti, melyből az ismeretkritikára alig 1 oldal jut. Lehet, hogy a szerző az újkori bölcselet rövidebbre fogásánál arra gondolt, hogy a hittudományhallgatóknak ennek a kornak bölcseleti tanításaival alkalmuk van különböző bölcseleti tárgyak keretében megismerkedniök. Azonban a történeti összefüggés szempontjából ez a kor kétségtelenül mostoha elbánásban részesül, különösen, ha a legújabb kor már sokkal részletesebb ismertetésével egybevetjük. Pedig a korábbi századok a legújabb kor gondolatvilágának a megértését is hivatottak előkészíteni, mert hisz' az jelentős részében a múltban gyökerezik. (Legyen elég csupán Kantnak máig tartó jelentőségére utalnunk.) Az anyagelosztásnál mutatkozó aránytalanságot csak fokozza, hogy a szerző bölcselettörténeti munkákban szokatlan részletességgel foglalkozik a ma már szaktudománynak tekintett szociológiával, sőt a misztika történetének és elméletének ismertetésével toldja meg könyvét. Kétségtelen, hogy a misztika gyakran hatott a filozófiára s nem ritkán azzal össze is forrott. Ez a körülmény azonban a bölcselettörténeti összefüggés keretében találja meg a legmegfelelőbb szemléltetést, nem függelékszerű toldás formájában. A különböző misztikai rendszerek közül kissé kír a freudizmus, mely szintén itt kap helyet. Az utolsó években egyre jobban mutatkozó jelentőségük alapján behatóbb ismertetést érdemelne



a (prágai és bécsi) újabb pozitivizmus és az egzisztenciális filozófia. A Husserlre vonatkozó adatok halála évével (1938) egészítendő ki, Bergson halála éve pedig 1941-re helyesbitendő. Valójában csak ma bontakozó hatása mellett kissé elietettnek mutatkozik Nietzsche túlságosan lesajnáló bírálata.

Bölcselek, nagy gondolkodók írásaiból vett rövidebb-hosszabb idézetek beszúrásával igyekezett a szerző a könyv tartalmát élénkebb és változatosabbá tenni. Kár, hogy az idézetek nem állnak a szöveggel mindig szorosabb összefüggésben. Az egyes fejezetek áttekinthetőségét megkönnyítette volna az apróbb részekre osztás és a fontosabb szavak ritkított szedése. Eriugena előnévének (Scotus) írásánál némi bizonytalanságot látunk, kétségtelenül az egy «t»-vel való írás a helyes. A csak egészen röviden említett nagy spanyol skolasztikus nevének helyes írása pedig: Vitoria. A sok és feltűnő sajtóhiba nincs a könyv előnyére, a vesszők elhelyezése is néhol zavarja az érthetőséget. Úgy véljük, hogy a könyv illusztrálására a vezető filozófusok portréjának a közlése lett volna a legmegfelelőbb. A tartalomra és formára vonatkozó apróbb megjegyzéseinkkel azonban korántsem akarjuk kétségbevonni Hajós József bölcselettörténetének a keresztény szellemű bölcseleti művelődés szélesebb körű terjesztésére hivatott rendeltetését.

*Brandenstein Béla báró: Platon.* Szent István-Társulat. Budapest, 1941. 205 l.

Brandenstein Béla könyve a legújabb kutatás eredményeinek figyelembevételével, műveinek időrendben adott bemutatása során ismerteti Platon bölcseleti tanítását, melyet a nagy gondolkodó lelki jellemképének rajzával és hatásának jellemzésével egészít ki. A magas kultúrájú, de a szofisztikában már a dekadencia nyomait is mutató Athén mozgalmas életéből lép elénk Platon alakja, ki első dialógusaiban rajongva szeretett mesterének, Sokratesnek főképp erkölcsi tanításait tolmácsolja s bölcselet egyéniségét minden más tanítványnál tökéletesebb formában örökíti meg. Már a Sokratest tolmácsoló dialógusokban feltűnnek az idea-tan alap gondolatai, melyek teljes kibontakozásához idegenben szerzett benyomásai segítik Platont. A Sokrates előtti, főleg a pythagoreus, hérakleitosi, eleai tanítások s a különösen mély lelki élményt kiváltott misztérium-kultuszok szintéziseként jelentkezik Platon immár teljesen kialakult élet- és világszemlélete, melyet a férfikor teljében formai tekintetben is művészi tökéletességű dialógusai örökítenek meg. Az öregedő Platon sokszor a korábbi dialógusaival ellentétbe helyezett írásait Brandenstein, lélektanilag indokoltan, a korábbi művekkel lényegük szerint egységes tartalmú, de elsősorban tanító, rendező célzatú írásokként értelmezi, melyek a földi lét korlátainak bölcs szemelőttartásával iparkodnak az idea-tan ismeretelméleti, állambölcseleti, természetbölcseleti alkalmazását nyújtani.

Művei alapján iparkodik Brandenstein Platon lelki karakterét megrajzolni, nemcsak a filozófust és az író, hanem az embert is megértetni. Jellemének legmélyebb rugóját a lelki-szellemi betöltődés vágyában, az irodal-



milag és bölceletileg mély jelentőségűvé vált «erosz»-ban ismeri fel. A végtelenbe sóvárgás vágyát harmonikusan egészítette ki friss lelki egészsége, melyről erőből duzzadó írásai tanuskodnak s melyek eleve kizárják az ismételtlen megkísérelt pszichopatológiás magyarázatot. Lelki üdeségének mélyebb gyökere a jó lelki hajlandóságból készséggé fejlődött erény, lelki egyenesség, mely az ideák látására ragadta. Az igazságok gazdag birtoklása adta lelkének «műzsai» vonását, varázslatosan vonzó erejét. Egyébként sokoldalú és harmonikus lelkének fogytokozásaként a nő iránti mélyebb érzés hiánya mutatkozik, amit Brandenstein Platon nőtlen állapotával és környezetének erős férfias irányával vél magyarázhatni. Jellemzésében kiemeli, mily simulékonyan tudott Platon beilleszkedni az emberi életviszonyokba, hogyan iparkodott a kegyeletben tartott népvallást erkölcsileg megnemesíteni. Az általa teremtményeknek tekintet istenek felett állónak tartotta az egy igaz Istent, akinek meglátása és bírása töltötte be legteljesebben lelkét. A személyes istenélmény keresése és eléérése alapján tekinti Brandenstein Platont alapjában misztikus léleknek (e tekintetben Festugiére megállapításaira is hivatkozhatna), a misztérium hitnél elmélyültebb, monoteista misztika értelmében. A vele rokon misztikus lelkiség alapján látja Brandenstein Plotinoszban Platont legmegértőbb magyarázóját s ebben találja az okát annak is, miért érezte a korai középkori kereszténység Platont Aristotelesnél magához közelebbállónak.

Az újabb történeti szemléletnek juttat helyet Brandenstein Platonnak különösen Aristotelesre vonatkozó hatásának méltatásánál. Az újabb értelmezés inkább közelebb hozni iparkodik egymáshoz a két nagy görög szellemet, mintsem az ellentétet hangsúlyozza köztük. Brandenstein átfogó perspektívából nézve az aristotelizmust, leglényegesebb eltérései dacára is a platonizmus kiegészítésének és nem ellentétének látja. Mert habár az aristotelesi «forma» felvétele a platonizmus jogos és szükséges kiegészítése és továbbfejlesztése, a változó valóság létlehetőségét csak a bennrejlő formán túl létező abszolút örök normák, az istenség örök szellemi tudattartalmát képező ideák adják. S Platon és Aristoteles közt ismeretelméleti szempontból mutatkozó ellentétet kiegyenlítőnek véli Brandenstein azzal, hogy míg Aristoteles az ismerés tényleges lefolyására, Platon inkább az ismeret érvényességének magyarázatára helyezi a fősúlyt. E harmonizáló törekvések behatőbb igazolása érdemes és érdekes feladat lenne, ez azonban már meghaladja a könyv kereteit. Brandenstein életrajza nyomán szakszerű és gondos vezetés mellett ismerheti meg közönségünk Platon munkásságát. A nagy filozófus egyéniségéről adott vonzó jellemzés alkalmas annak a páratlan hatásnak a megsejtetésére, melyet Platon a bölcelettörténetében felmutat. A tanulmány a kilátásba helyezett teljes magyar nyelvű Platon-fordításhoz is jól használható bevezetésül szolgálhat.

*Hessen Johannes: Die philosophische Strömungen der Gegenwart. Zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage. Rottenburg, 1940. 162 l.*

A mai bölceleti irányokat történeti előzményeik sorrendjében osztá-



lyozva első helyen emlékezik meg Hessen az újszolasztikus filozófiáról, melynek az ősi szolasztikus örökség felújításának és továbbfejlesztésének különbözőképpen adott értelmezése szerint, konzervatív, haladó és modern irányát különbözteti meg. A «konzervatív» irányt nem tekinthetjük találóan jellemezve azzal, mintha ennek követői valamennyien «teológusok» volnának, kik a filozófiát teljességgel a teológia szolgálatába állítják. Eltekintve már magának Szent Tamásnak nagyon is tudatos megkülönböztetésétől, különösen nem állítható a filozófiának a teológiába való beolvasztása az ez irány legjellegzetesebb képviselőjeként kiemelt G. Manser-ről. A «haladó» irányt, melynek legjelentősebb képviselőjét Hessen Geyser-ben látja, azzal jellemzi, hogy ez az aristotelesi alapfogalmakat a modern tapasztalati kutatás eredményeivel iparkodik összhangba hozni, nem ritkán jelentős szolasztikus tanok elhagyásával. A «modern» irányt, melyhez önmagán kívül Mitterert, E. K. Winter-t, Al. Müller-t, B. W. Switalski-t sorozza Hessen, a tomista bölcselet alapjainak kritikájával, az új, korszerű bölcseleti eszmék iránti megnyíltság s a korábbi keresztény bölcselet platon-ágostoni irányához való kapcsolódás vonásaival jellemzi. Sajnos, arra már nem mutat rá Hessen, hogy a külső filozófiai irányokhoz igazodó «modern» irány részéről nem csekély egyoldalúsággal folyó kritika olykor a szolasztikus rendszer alapjait rendíti meg, ami nehezen tekinthető különösebb elismerést igénylő eredménynek.

Az újszolasztika ki nem elégtő méltatása után Hessen sorra veszi a mai bölcselet valamennyi jelentős irányát, az újkantianizmus különböző változatait, a természettudományokból kisarjadó irányt, a szellemtudományi filozófiát, az «élet» bölcseletét, a fenomenológiát, az egzisztenciális bölcseletet és az újabb ontológiát. Mind e rendszerek ismertetését eléggé behatóan és tárgyilagosan adja s rövid kritikai megjegyzést is fűz hozzájuk. Könyve egészében jó áttekintést nyújt a mai kor mozgalmas bölcseleti életének legjelentősebb változatairól.

*Hessen Johannes: Platonismus und Prophetismus. Die antike und die biblische Geisteswelt in struktur-vergleichender Betrachtung. Reinhardt. München, 1939. 240 l.*

«Platonizmus»-on legzsenedisebb képviselője után, Hessen általában a bölcseleti gondolkodást, «profetizmus»-on a bibliai vallásos világszemléletet érti. Könyvében, melyet 25 esztendei lelki érlelés termékének mond, azt igyekezik bizonyítani, hogy e két gondolatvilág, melyek mindegyike az emberiség legnagyobb szellemi értékeit nyújtja, ontológiai és antropológiai alapjaik tekintetében egymástól lényegesen különbözök, ami összeegyeztetésük kísérlete esetén elkerülhetetlen feszültséget idéz elő. Ontológiai tekintetben a platonizmus a lényegre, a lét ideális mozzanatára irányuló szemlélet, mely jelentős fokú racionalista magatartást tételez fel. Ezzel szemben a profetizmus természete szerint az isteni reális tapasztalatán, a «csodálatos» irracionális élményen alapuló, egyedire tekintő, nominalisztikus és cselekvésre indító, aktualista magatartás. S antropológiailag, a megismerő szellem struktúrája tekintetében is, különbözik e két gondolatvilág. A platonizmus kontemplatív, a profetizmus



aktív magatartást tételez fel. Platont és Aristotelest véve alapul, az Isteneszmé, a világkép és az embereszmé szempontjából veti egybe Hessen a két-féle világfelfogást s úgy találja, hogy azok a racionális istenbizonyítás s a közvetlen istenmegtapasztalás, a sztatikus és dinamikus isten- és világkép, az ember lényegét az értelmességbe és a teremtettségbe helyező értelmezés különbségeiben térnek el egymástól.

A különbségek megállapítása után Hessen vizsgálat alá veszi a platonizmus és a profetizmus szintézisbe hozásának kísérleteit. Szent Ágostonon, Aquinói Szent Tamáson, Lutheren, az újabb katolikus és protestáns teológián, a fenomenológián és az egzisztenciális filozófián keresztül mutat rá a szintézis nehézségeire. De ennek szükségességét nem vonja kétségbe, sőt elismeri, hogy az egyaránt örök értékeket képviselő bölcséleti és vallásos világfelfogás összehangbahoza az emberi szellem lényegi törvényszerűsége. Azonban a kettő «túlgyors» összeszővése veszedelmet jelent a szellemi életben. A szintézist mindegyik kornak a maga eszközeivel kell megkísérlnie. A Biblia világmagyarázatát önmagából kell értelmeznie, nem zavarólag ható filozófiai eszmék bevonásával. A történetileg kialakult szintézis ma problematikusnak bizonyul, amit csak a görög gondolatlem tekintélyes részének elhagyásával lehet az idő követelményeinek megfelelően megoldani.

Korábbi műveihez hasonlóan Hessen ebben a könyvében is az arisztotelizmusnak mint idegen elemnek a keresztény gondolatvilágból lehető kirekesztését sürgeti. Kétségtelen azonban, hogy csak az ellentét egyoldalú túlzásával sikerül a feszültség látszatát keltenie. A görög gondolkodás ugyanis, mint azt különösen az újabb kutatás feltárja, korántsem oly egyoldalúan racionalista, mint Hessen beállítja. Legyen elég hivatkoznunk Festugière kutatásaira, mely a platonai kontempláció gyökerét a misztika talaján találja, vagy W. Jaeger megállapítására, mely a vallásos élményt az arisztotelesi gondolkodás lényeges elemének látja. S viszont a vallásos magatartás sem oly mértékben irracionális jellegű, mint Hessen különösen a modern protestáns vallásfilozófia nyomán hangsúlyozza, hanem az értelmi mozzanatot is magába olvasztja. Hessen könyve nyomán nem látjuk igazolva, hogy korunk szellemi válságának legsúlyosabb okozói a kereszténység által asszimilált görög kultúrjavak volnának, melyek öröktérképességét végeredményben önmaga is elismeri.

*Kecskés Pál.*

*Sertillanges, A. D.: Le christianisme et les philosophies.* Aubier, Paris, é. n. (1939.) 383 lap.

«Az evangéliumi kovász lehetővé tette, hogy az Egyház új filozófiát építsen. Ez az új bölcsélet felhasználja, kiegészíti a régít, sőt csak ez adja meg annak értelmét. Sőt, ez a bölcsélet minden későbbire is hatással lesz.» (6. 1.) Ebbe a néhány sorba foglalja össze az annyi nagy munka után még ma is szelleme teljes virágában álló szerző új művének alap gondolatát. Az Evangélium maga nem filozófia, nem kidolgozott rendszer. De mégis tan, és mint ilyen, fogalmakkal és igazságokkal dolgozik. Nem ad ugyan meghatározásokat



Istenről vagy az emberi természetről. De mikor Istenről, emberről, igazságról beszél, tudja, miről beszél. Föltételez már bizonyos meghatározásokat — a keresztény bölcelet dolga lesz ezeket kihámozni.

«Szigorú értelemben véve, nem beszélhetünk *formaliter* keresztény bölceletről. Amint nem beszélhetnénk *formaliter* keresztény gazdaságtanról, politikáról, irodalomról vagy művészetről sem.» (24. l.) De a keresztény akkor is keresztény marad, ha bölcselkedik. Az evangéliumi kovász még a hitetlen bölcselőt is arra készíti, hogy új kérdésekkel, új fogalmakkal nézzen szembe. A hívőnek többet ad: eligazítást, termékeny munka-hipotéziseket, megnyugtató ellenőrzést.

Mit követel, mit vár a kereszténység a filozófiától? Vagy, más szóval, milyen bizonyosságokat ébreszt föl, milyen igazságokat tesz tudatossá az Evangélium a hívő bölcselőben? Csak a legfontosabbakat soroljuk föl. Ilyenek: van abszolút igazság. Van abszolút Létező. Az ember nem azonos Istennel. Az embernek szabad akarata van. A világnak van célja. Van benne haladás. Van kötelező erkölcs. Az emberi társadalomban szabadságnak, egyenlőségnek, testvériségnek kell uralkodnia. (34—107. ll.) Talált-e az Evangélium olyan kész bölcséleti rendszert, amely ezeket az alapvető igazságokat méltányolta, elismerte, védelmezte volna? Ezzel a kérdéssel, ebből a szempontból fut végig szerzőnk az ókori bölcelet történetén. Könnyű kimutatnia, hogy bár a nagy gondolkodók megsejtettek egyet-mást a legfontosabb igazságokból, sem teljességre, sem teljes bizonyosságra nem jutottak el. Meglátásaik, rendszereik önmagukon túl mutatnak, teljes értelmüket csak a későbbi keresztény világkép fényében nyerik el. Olyanok, mint a homályos írás, melyet csak akkor tudunk kibetűzni, mikor már más forrásból megtudjuk, milyen szövegről is van szó.

Az ókori bölcsélet ilyen történeti tárgyalása rendkívül tanulságos és a történetírókat egyébként fenyegető historizmustól megóvó eljárás. A bölcsélet-történet nyersanyagát már abból a szempontból állítja elénk, mennyire lesz alkalmas ez az anyag arra, hogy az evangéliumi kovász átjárja, átalakítsa. Az erjedés a keresztény ókorral indul meg, egyenetlenül, fokozatosan, de feltartóztatlanul. Végre — hogy a szerző hasonlatánál maradjunk — előttünk áll az új kenyér: Szent Tamás rendszere. A következő, vaskos fejezet (244—354. ll.) a tomista szintézisnek klasszikus, ragyogó rajza. Természetesen nem elemi igazságok tankönyvszerű ismétlését, hanem a tételek mögött rejtőző problémák gyökeréig hatoló, magvas magyarázatát adja. A többi közt különösen sikerült és a modern gondolkodók nehézségeire is feleletet adó szakasz szól a hylemorphismus-ról. Az utolsó fejezet a későbbi középkori bölcselőkről ad vázlatos képet. Az evangéliumi kovász hatását az újkori bölcsletekre a szerző két további kötetben szándékozik tárgyalni.

Ervin Gábor.



## INHALTSANGABE — RÉSUMÉ.

*Adamus Petz S. J.: In quantum sit homo supra societatem civilem et in quantum sit eidem subiectus.* «Aliqua persona dupliciter potest considerari: uno modo secundum se, alio modo potest considerari aliquis homo in quantum est aliquid civitatis, scl. pars.» (S. th. II—II, 59, 3 ad 2.) Ultimum fundamentum huius duplicis considerationis a R. P. Garrigou-Lagrange in persona et in individuo, in homine distinctis, invenitur. (Acta P. Ac. R. S. Thomae 1938, p. 78.) Quae tamen (inter personam humanam et inter individuum humanum) distinctio genuinis S. Thomae principiis contradicere videtur, nec fundat rectam hominis ad statum civilem relationem, sed ad errores ducit totalitarismi status. Quare ostenditur ultimum societatis fundamentum in personalitate hominis esse quaerendum et non in eiusdem individuatione. Persona metaphysice considerata notione sua formali omnem quidem communicabilitatem excludit, at persona psychica et ethica, persona scl. in quantum activitate sua se evolvit et ad finem tendit ultimum, necessario socialis est et ordinatam exigit multorum cooperationem. Quare homo ut persona quoque subiectus est societati civili, et non ut individuum tantum. Non ex componentibus hominis physicis, ex corpore scl. et anima, derivandum est, quid ad societatem civilem, et quid ad ecclesiam pertineat, sed ex diversis finibus personae humanae et ex diversis finibus harum societatum.

Error adversariorum ex confusione notionum individui, individuationis et principii individuationis ortum sumit.

*Emil Naszályi S. O. Cist.: Geschichtsanschauung im XII. Jahrhundert. Otto von Freising.*

Der größte Geschichtsphilosoph des Mittelalters, Otto von Freising, definiert die Geschichte: Eine betrachtende Untersuchung der Entwicklung der Geschehnisse der menschlichen Vorzeit. Die Entwicklung der Geschichte bedeutet aber für ihn — insofern wir darunter den Verlauf des historischen Geschehens verstehen — keine wahre Vervollkommenung, sondern vielmehr einen Rückfall. Die Geschichte hat nur in dem wesentlich metahistorischen, aber in der Geschichte doch eine große Rolle spielenden Gottesstaate eine wahre Entwicklung und realisiert nur in diesem ihre Definition. Um diese Geschichtsbestimmung zu verstehen, muß man die Auffassung Ottos von Freising über die materiellen und formellen Faktoren der Geschichte und deren geschichtstheologische Lösung untersuchen. — Die Grundfaktoren dieser Auffassung sind die zwei Staaten: Der Staat Gottes und der Staat der



Welt. Beide leben in der Gemeinschaft der Menschheit. Im schöpferischen Weltbild Gottes war nur ein Staat vorhanden, der Staat Gottes, in welchem der Mensch in Gemeinschaft mit Gott gelebt hätte. Mit dem Sündenfall aber begann der Weltstaat sein Leben. Bis Christi Ankunft behielt der Weltstaat die Oberherrschaft in der Geschichte. Es waren nur wenige Menschen — meistens in Israel, in dem vorchristlichen Gottesstaat — Bürger Gottes. Die Ankunft Christi hat diese Herrschaft des Weltstaates gebrochen. Nunmehr begann der Gottesstaat die führende Rolle zu übernehmen, der Weltstaat aber immer mehr und mehr zu zerfallen. Eine überaus große Frage ist es um die weltliche Macht, die im christlichen Mittelalter mit der Kirche (dem Staate Gottes) beinahe verschmolzen war. Otto von Freising behauptet, daß es einen gemischten Staat gibt, dessen Bestandteile die Kirche und das Reich sind; die weltliche Macht stellt den Weltstaat dar; doch auch das Reich verwandelt sich zu leicht in den Staat der Welt. Dies bedeutet lange nicht, daß Otto von Freising die weltliche Macht, die Nationalitäten, die weltlichen Wissenschaften, die Künste oder das Individuum als solches nicht genug schätzt oder gar verachtet. Er übersieht nicht die Bedeutung dieser geschichtlichen Faktoren. Sein Ziel aber sind nicht so sehr die Tatsachen als die Ideen, denen die Tatsachen als Belege dienen. — Er sieht nämlich, daß die geschichtlichen Faktoren den Untergang der Geschichte mit sich bringen. Die Idee nämlich, die sich in der Geschichte entfaltet, ist eben die Hinfälligkeit, das unstete Schwindeln, ein Spiel der ruhelosen Veränderung, ein ständiger Wechsel und die Vergänglichkeit der irdischen Dinge, in einem Worte: *Das Gesetz des Elends*. — Die Geschichte ist nicht imstande, einen Trost in diesem Elend zu gewähren. Und dennoch gibt es eine befriedigende Lösung, die aber eigentlich nicht streng geschichtlich ist. Diese Lösung ist die stete religiöse, geistliche und moralische Vervollkommenung des Gottesstaates. Dieser Staat ist von Christus begründet, wesentlich, ursprünglich übernatürlich.

Die bedeutendste Behauptung des großen Geschichtsphilosophen und das Endergebnis dieser Untersuchung ist eben, daß es keine Geschichtsphilosophie, sondern nur eine Geschichtstheologie gibt. Das erklärt sich aus der ganzen Abhandlung, aus der Lehre verschiedener moderner Autoren und endlich aus der scholastisch-methodologischen Untersuchung des Wissenschaftsbegriffes der Geschichte. Nicht philosophisch, sondern nur theologisch können wir des Rätsels der Geschichte lösen.

**Dr. Gedeon Péterffy: La guerre. Les sources patristiques de la doctrine thomiste.** La conception de la guerre juste élaborée déjà par les stoïciens et approfondi par St. Augustin dans ses rapports avec la providence divine s'était conservée au moyen âge dans les écrits des canonistes. St. Thomas dans sa documentation patristique s'est servi beaucoup du Décret de Gratien, mais sa source immédiate se trouve dans la Somme d'Alexandre d'Hales. Malgré la dépendance, la collation des textes confirme l'originalité de St. Thomas et justifie la suffisance des trois conditions de la guerre juste dérivantes de droit



naturel. La difficulté d'application de sa doctrine consiste dans l'incertitude actuelle des notions juridiques. St. Thomas restait fidèle à la tradition et démontre que seule la justice naturelle avec la charité chrétienne peuvent resoudre le problème de la guerre.

*Dr. Gabriel Ervin: Sur l'éthique de l'art.* L'éthique, comme l'esthétique, se fonde sur les essences, sur le royaume des Idées. Toute essence réalisée est bonne d'une bonté transcendente, ontologique. L'idée de l'homme, étant réalisée, fonde l'éthique. Toute essence réalisée, connaissable comme telle, est belle, d'une beauté transcendente, ontologique. Toute essence réalisée, connaissable comme telle *à l'homme*, est belle, d'une beauté esthétique.

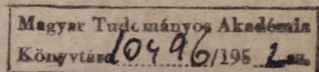
La beauté esthétique est indépendante de la bonté morale. Mais la recherche et le culte de la beauté, c'est-à-dire l'art fait partie de l'ordre moral et lui reste subordonné.

L'art donne une aide indispensable à la morale. C'est grâce à elle, si les simples peuvent jamais s'élever à la contemplation de l'idéal. Même pour les doctes, «la beauté seule émeut l'âme jusqu'au fond» (Lacordaire). Les oeuvres d'art fondent l'unité morale nécessaire pour la vie des communautés. C'est ainsi que la liturgie unit les fidèles. Le vrai chef-d'oeuvre, quoi qu'il représente, nous rapproche des Idées divines. Ce n'est que le pêcheur et pas le pêché qui puisse devenir le sujet de l'artiste.

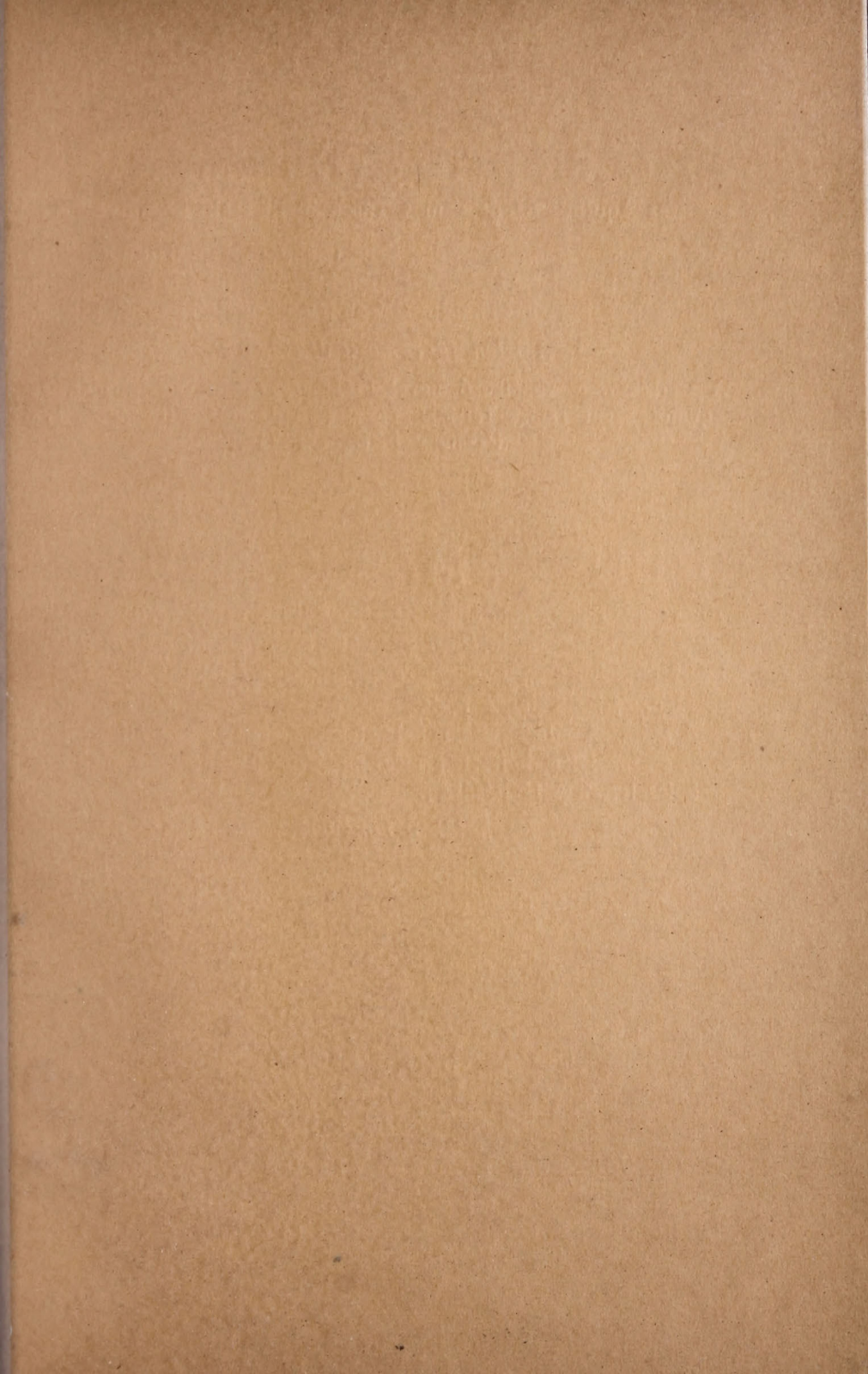
La devise de tout artiste pourrait être: «contemplata tradere». Le plaisir esthétique est une ébauche de contemplation. Dans un monde de parfaits contemplatifs, nous n'en aurions plus besoin.

Herausgegeben von — Publié par  
AQUINÓI SZENT TAMÁS TÁRSASÁG  
Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1—3.

Stephaneum nyomda, Budapest. Felelős: ifj. Kohl Ferenc.









# A BÖLCSELETI KÖZLEMÉNYEK

az Aquinói Szent Tamás Társaság időszaki közlönye.

Megjelenik a Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karának támogatásával. — Az Aquinói Szent Tamás Társaság tagjai illetményképpen, a «Theologia» előfizetői mellékletként kapják.

*A jelen füzet bolti ára 2.50 P.*

A szerkesztésre vonatkozó ügyeket *Kecskés Pál* egyetemi tanár, az Aquinói Szent Tamás Társaság ügyv. alelnöke intézi. (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1–3.)

---

## A SZENT TAMÁS KÖNYVTÁR

kötetei a bölcseleti és világnézeti kérdések iránt érdeklődő művelt közönséget tájékoztatják.

Eddig megjelent:

1. szám. *Mi a bölcselet?* 2. szám. *Az anyag és az élet bölcselete.*
3. szám. *A világegyetem bölcselete.* 4. szám. *A szellemi lét.*
5. szám. *Isten bölcseleti megismerése.* 6. szám. *Az ember a bölcselet megvilágításában.*

*Kaphatók a könyvkereskedésekben.*

---

A Pázmány Péter Tudományegyetem Hittud. Karának szerkesztésében és kiadásában megjelenő

## THEOLOGIA

az egyedüli magyar kat. hittud. folyóirat és a ker. világnézet tudományos megalapozását szolgálja. Ezért nélkülözhetetlen lapja nemcsak a kat. klérusnak, hanem a művelt világi híveknek is. Terjesszük ismerőseink körében.

*Előfizetési ára évi 10 P. (Külföldre 11 P.)*

Előfizetni lehet a **Pázmány Péter Tudományegyetem Hittudományi Karánál.** (Budapest, IV., Pázmány Péter-tér 1–3.)

A csekklap száma: 46.390.